

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

**Diplomová práce**

Bc. Pavel Kaška

**Život a pontifikát Řehoře Velikého**

Life and pontificate of Gregory the Great

Praha 2013

PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Th.D., Ph.D.

*Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 30. července 2013*

*podepsán*

**Anotace:** Diplomová práce se zabývá osobností významného papeže Řehoře Velikého (540-604), jehož život a především pontifikát se staly vzorem pro mnohé z jeho nástupců i celkové směřování římské církve. Navzdory nezpochybnitelné autoritě tohoto papeže nepanuje úplná shoda ani o jeho významu v dějinách církve ani o některých jeho krocích. Cílem této práce bude co možná nejvěrněji zachytit jeho život, koncepci církve a politickou činnost. V práci nepůjde o zhodnocení Řehořovy teologické koncepce, jako spíše o zachycení jeho politických a organizačně-právních přístupů k naplňování představ o výkonu papežského úřadu. Práce bude vycházet především z pramenů, které Řehoř sám zanechal, z nichž bude primárně zohledněna jeho korespondence. Dále budou využity i jiné dobové prameny a rovněž sekundární literatura. Metoda zpracování práce bude spočívat v logickém rozboru pramenů, komparací s literaturou sekundární a následném shrnutí a zhodnocení.

**Klíčová slova:** Řehoř Veliký, 6. století, 7. století, papežský primát, dějiny mnišství, dějiny papežů, konstantinopolský apokrysař, Benediktova řehole, Benedikt z Nursie, římský prefekt, christianizace Británie, christianizace Langobardů, Langobardi, misie, mnišství, charitativní práce, Kniha pastýřská, donatisté, Dialogy, papežská korespondence, zázraky, Pavel Diakon, Beda Ctihodný, Řehoř z Tours, franská církev, anglosaská misie, patriarcháty, biskupský úřad, duchovní pastýř, konverze Vizigótů, Patrimonium svatého Petra, císař Maurikios, císař Fokas, ekumenický patriarcha, Leandr ze Sevilly, Augustin z Canterbury, dějiny židů

**Annotation:** This masters thesis deals with prominent figure of the Pope Gregory the Great (540-604), whose life and especially pontificate became a model for many of his successors as well as for the overall direction of the Roman Church. Despite the indisputable authority of the Pope there is no full consensus about its meaning or some of its steps. The aim of this work is as faithful as possible to capture his life, the concept of the Church and political activity. The work will not appreciation of Gregory's theological concept, but rather to capture its political and organizational-legal approaches to fulfilling idea of the power of the papacy. The work will be primarily based on sources which Gregory himself left behind, which will primarily reflected his correspondence. They will use other historical sources as well as secondary literature. A method of processing work will consist in the logical analysis of the sources, comparison with literature secondary and subsequent summary and evaluation.

**Keywords:** Gregory the Great, 6th century, 7th century, papal primacy, the history of monasticism, the history of the popes, Constantinople apokrysiarius, Benedict's Rule,

Benedict of Nursia, the Roman prefect, Britain Christianity, Christianity Lombards, Lombards, mission, monasticism, charitable work, The Book Shepherd, Donatists, Dialogue, papal correspondence, miracles, Paul Deacon, Bede Venerable, Gregory of Tours, Frankish Church, Anglo-Saxon mission, Patriarchs, Bishops Office, pastor, conversion of the Visigoths, Patrimonium of St. Peter, Emperor Maurikios, Emperor Fokas, ecumenical patriarch, Leandrus of Seville, Augustine of Canterbury, history of Jews

## Obsah:

<b>1. Úvod.....</b>	<b>8</b>
<b>2. Život Řehoře Velikého.....</b>	<b>12</b>
2.1 Řehořova světská dráha.....	12
2.2 Řehořův odchod ze světa.....	14
2.3 Řehoř mnichem.....	16
2.4 Řehoř jáhnem.....	18
2.5 Řehoř apokrysfářem.....	19
2.6 Řehoř opatem v Římě.....	23
2.7 Období moru a Řehořova volba papežem.....	25
2.8 Řehořův život během pontifikátu.....	28
2.9 Řehořova smrt a posmrtný kult.....	30
<b>3. Literární dílo Řehoře Velikého a jeho koncepce církve.....</b>	<b>33</b>
3.1 Dochované spisy a jejich historický význam.....	33
3.1.1 Liber Regulae pastoralis (Kniha pastýřská).....	33
3.1.2 Dialogorum libri IV. (Dialogy).....	34
3.1.3 Homiliae XL in evangelia (Homilie na evangelia).....	36
3.1.4 Moraliū libri XXXV. / Expositio in librum Iob (Moralia).....	37
3.1.5 Homiliae XXII. in Ezechielem, Commentarius in librum I. Regum, Expositio super Cantica canticorum (Homilie na Ezechiela, Komentář k První knize královské, Výklad Písně písní).....	39
3.1.6 Registrum epistularum (Listy).....	39
3.1.7 Sacramentarium Gregorianum (Gregoriánský sakramentář).....	41
3.1.8 Kniha odpovědí.....	42
3.2 Řehořovo pojetí mnišství.....	43
3.3 Řehořův duchovní pastýř.....	47
3.4 Řehořův obraz jáhna a kněze.....	51
3.5 Řehořův obraz biskupa.....	53
3.6 Řehořův obraz patriarchy a papeže.....	58
3.7 Řehořův pohled na císaře a světskou moc.....	61
3.8 Řehořův obraz laiků.....	64
3.9 Řehořovo pojetí misí.....	65
<b>4. Politická činnost Řehoře Velikého jako papeže.....</b>	<b>68</b>

4.1 Politická situace v Evropě v 6. století.....	68
4.2 Papežství ve druhé polovině 6. století.....	69
4.2.1 Vigilius (537-555).....	69
4.2.2 Pelagius I. (556-561).....	70
4.2.3 Jan III. (561-574) a Benedikt I. (575-579).....	72
4.2.4 Pelagius II. (579-590).....	73
4.2.5 Shrnutí situace papežství před nástupem Řehoře Velikého.....	74
4.3 Patrimonium sancti Petri.....	75
4.4 Langobardská Itálie.....	76
4.5 Byzanc a císař.....	79
4.6 Patriarchové.....	81
4.7 Frankové.....	84
4.8 Hispánie.....	87
4.9 Židé.....	89
4.10 Afrika.....	90
4.11 Anglie.....	94
4.12 Dalmácie.....	97
4.13 Mniši.....	98
<b>5. Závěr.....</b>	<b>100</b>
<b>6. Seznam použitých pramenů a literatury.....</b>	<b>104</b>

## **Seznam zkratek:**

- Barm. - Barmby, J., Gregory the Great, London 1892
- B. C. – Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum
- Chad. - Chadwick, H., The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great, Oxford 2001
- Coll. - Collins, R., Evropa raného středověku 300-1000, Praha 2005
- Dial. – Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV
- Drob. - Drobner, H. R., Patrologie, Praha 2011
- Eve. - Evans, G. R., The Thought of Gregory the Great, Cambridge 1988
- Gris.- Grisar, H., San Gregorio Magno, Roma 1904
- Hom. in ev. – Gregorius Magnus, Homiliae XL in evangelia
- J. D. – Ioannes Diaconus, Vita sancti Gregorii Magni
- K. P. – Gregorius Magnus, Liber Regulae pastoralis
- L. – Gregorius Magnus, Registrum epistolarum
- Mark. - Markus, R. A., Gregory the Great and his World, Cambridge 1997
- P. D. - Paulus Diaconus, Vita sancti Gregorii Magni
- Ren. - Rendina, C., Příběhy papežů, Praha 2005
- Ř. T. – Gregorius Turonis, Historia Francorum
- St. - Straw, C., Gregory the Great: Perfection in Imperfection, London 1988

# 1. Úvod

Řehoř Veliký je všeobecně považován za nejvýznamnějšího papeže dějin, který vtiskl svůj ráz papežství a pomohl mu překlenout předěl antiky a středověku. Je mu přičítáno, že vytvořil předpoklady i teorii papežství, která ve středověku vynesla papeže až na vrchol moci. O Řehoři Velikém se hovoří jen v superlativech. Pokud tyto superlativy shrneme, týkají se tří oblastí Řehořova působení – jeho života jako života vzorového světce, jeho učení jako učitele církve, jednoho ze čtyř západních církevních otců, konečně také jeho politiky jako přípravy pro rozšíření papežské moci ve středověku. Také my se tedy budeme těmito tématy zabývat a pokusíme se především na základě pramenů zjistit, zda tato tvrzení odpovídají skutečnosti.

Situace ohledně historického zhodnocení a historických prací na toto téma není dobrá. Dnes se opíráme především o práce dávných historiků jakou je dílo Grisarovo<sup>1</sup> či Barmbyho<sup>2</sup>. Jsou to díla vytříbená, opírající se o pramenný základ, ale neodpovídající již dnešnímu stavu bádání. Například z hlediska dnešního pohledu na mnišství a na úlohu svatého Benedikta jsou to díla zastaralá, která si otázku ohledně úlohy Řehole svatého Benedikta v Řehořových kláštorech vůbec nepoložila a pokládala za samozřejmé, že Řehoř byl benediktinský mnich. Bohužel komplexní dílo pohlížející na Řehoře Velikého jako na komplexní postavu dějin od té doby nenajdeme. Moderní historické monografie se zabývají spíše dílčími otázkami týkajícími se především teologického díla Řehořova. Pokud se dnešní monografie snaží komplexněji pohlédnout na Řehoře, pokouší se o pohled na jeho svět, jeho myšlení. V tomto smyslu je třeba chápat dílo Evansovo<sup>3</sup>, Strawovo<sup>4</sup>, Richardsovo<sup>5</sup> a konečně také Markusovo<sup>6</sup>. Situace dnes je tedy taková, že na jedné straně máme zastaralá kvalitní díla lpící na linii politické a ulpívající v detailnosti, na druhé straně máme moderní díla nekomplexní podávající pohled do světa Řehořova, ale nepodávající ucelený pohled na jeho osobnost a historický význam. Je třeba dodat, že zmíněné moderní historické monografie jsou díla stručná jakoukoliv detailností se vůbec neunavující. Stav dnešního historického bádání

---

<sup>1</sup> Grisar, H., San Gregorio Magno, Roma 1904

<sup>2</sup> Barmby, J., Gregory the Great, London 1892

<sup>3</sup> Evans, G. R., The Thought of Gregory the Great, Cambridge 1988

<sup>4</sup> Straw, C., Gregory the Great: Perfection in Imperfection, London 1988

<sup>5</sup> Richards, J., Consul of God: The life and times of Gregory the Great, London 1980

<sup>6</sup> Markus, R. A., Gregory the Great and his World, Cambridge 1997



stručně shrnuje pouze Chadwick<sup>7</sup> ve svém shrnujícím díle o antických církevních dějinách. Jsme tedy nuceni se opírat především o prameny z díla samotného Řehoře a přihlídnout také k starším dílům Grisara a Barmbyho a také k stručnému dílu Chadwickovu.

Pro dílčí otázky můžeme použít díla Schatzova<sup>8</sup> pro otázku papežského primátu, díla Aumannova<sup>9</sup> pro otázku mystiky a duchovního života, díla Brownova<sup>10</sup> a Collinsova<sup>11</sup> pro otázky týkající se politické situace Itálie, díla Drobnerova<sup>12</sup> ohledně teologie a Řehořových spisů, díla Frankova<sup>13</sup> a Stewartova<sup>14</sup> ohledně situace mnišství a benediktinů, díla Jedinova<sup>15</sup> ohledně synodálních záležitostí. Bez užítu není ani starobylé dílo Ekertovo<sup>16</sup>, které je sice silně tendenční, ale faktograficky dobré. Nesmíme zapomenout ani na shrnující práce papežských dějin, z nichž u nás vévodí originální díla Rendinovo<sup>17</sup>, Coulombovo<sup>18</sup> a Gelmiho<sup>19</sup>. Problém u nich je právě zmíněná originalita a snaha o jasnou interpretaci, která někdy poněkud zavádí. Mnohem cennější je pro nás shrnující práce Kadlecova<sup>20</sup>, která se snaží Řehoře vložit do dějinného kontextu bez přehnaných interpretací a snahy o originalitu. Velmi podnětné jsou rovněž články v rámci Stembergerovy publikace<sup>21</sup> věnující se jednotlivým dílčím tématům. Tento zmíněný rozbor sekundární literatury není vyčerpávající a do značné míry odráží mé možnosti, které jsou omezené. Mohou existovat i jiné publikace, které se mi nepodařilo sehnat pro svou práci, neboť jsou nedostupné.

Zásadní jsou pro nás především prameny, z kterých chceme vycházet. Pokud se týká Řehořova života, jsou to především tři nejstarší životy Řehoře Velikého a dvě kroniky podávající nám o jeho životě zprávy. Nejstarší postřehy nám podává kronika Řehoře z Tours, která se opírá o očitého svědka účastného Řehořovy volby papežem a intronizace.<sup>22</sup> Řehoř z Tours dopsal svou kroniku roku 594, takže pramen je velice cenný, ale také velice stručný pokud se týká Řehoře Velikého. Nejstarším životem je také stručný tzv. *Život svatého Řehoře*

<sup>7</sup> Chadwick, H., *The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001

<sup>8</sup> Schatz, K., *Dějiny papežského primátu*, Brno 2002

<sup>9</sup> Aumann, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha 2000

<sup>10</sup> Brown, T. S., *Transformation and continuity in Byzantine Italy, society and administration 550-650*, in : *From Late Antiquity to Early Byzantium*, ed. by Vavřínek, V., Praha 1985

<sup>11</sup> Collins, R., *Evropa raného středověku 300-1000*, Praha 2005

<sup>12</sup> Drobner, H. R., *Patrologie*, Praha 2011

<sup>13</sup> Frank, K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, Praha 2003

<sup>14</sup> Stewart, C., *Modlitba a komunita, benediktinská tradice*, Kostelní Vydří 2004

<sup>15</sup> Jedin, H., *Malé dějiny koncilů*, Praha 1990

<sup>16</sup> Ekert, F., *Církev vítězná, Životy svatých a světic Božích*, Praha 1892

<sup>17</sup> Rendina, C., *Příběhy papežů*, Praha 2005

<sup>18</sup> Coulombe, C. A., *Náměstkové Kristovi*, Brno 2004

<sup>19</sup> Gelmi, J., *Papežové*, Praha 1994

<sup>20</sup> Kadlec, J., *Dějiny katolické církve I., II.*, Olomouc 1993

<sup>21</sup> Kol. au., *2000 let křesťanství*, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999

<sup>22</sup> Řehoř z Tours, *O boji králů a údělu spravedlivých*, ed. by Kincl, J., Praha 2006, kap. X, 1.

od anonymního mnicha z kláštera ve Whitby datovaného do doby okolo roku 700.<sup>23</sup> Z něj do značné míry vychází Beda Ctihodný ve svých *Církevních dějinách národa Anglů* umírající roku 735. Připojuje ale také další pasáže ohledně Řehořových spisů a cituje Řehořovy dopisy týkající se Řehořem vyslané misie do Británie. Cenné jsou pro nás nejen samotné prameny, ale také výborné úvody a poznámky týkající se Řehoře a jeho politiky směrem k Anglům.<sup>24</sup> Zatím všechny prameny jsou z hlediska Řehoře cizí tedy neitalské provenience. Nejstarším pramenem domácí, italské provenience je až dílo Pavla Diakona *Život svatého Řehoře* datovaného jen přibližně mezi léta 750-799. Je to dílo sice dost pozdní, ale shrnuje starší legendy z italské oblasti. Navíc autor Pavel Diakon je významný učenec a historik Langobardů ze dvora Karla Velikého. Vzhledem k tomu, že toto dílo je rozsáhlejší než dílo předchozích autorů, musíme vycházet často z něho. Autor se v podstatných rysech shoduje s dříve jmenovanými díly a pokud předpokládáme, že díla anglická neznal, přidává to jeho věrohodnosti. Nejpozdnější pramen, který bereme v úvahu je *Život svatého Řehoře* od Jana Diakona, datovaný mezi léty 872-882. Je to také dílo komparativní, shrnující starší legendy a často citující samotného Řehoře. Z tohoto hlediska ho nemůžeme úplně opominout, i když je značně pozdní. Ale budeme se snažit ho využívat co nejméně. Je to však dílo nejrozsáhlejší kladoucí si za cíl ve čtyřech knihách ukázat, jak se učení podané ve čtyřech knihách Řehořovy Knihy pastýřské, naplnilo na jeho životě. Je to dílo Římské vycházející už z určité tradice pěstované v Římě. Jak dílo Jana Diakona, tak dílo Pavla Diakona se nám nepodařilo získat v moderním provedení s poznámkami, museli jsme tedy vzít za vděk starobylému latinskému souboru patrologie pod patronací Migneho<sup>25</sup> a starému překladu Kuffnerovu<sup>26</sup>.

Nejdůležitější jsou pro nás prameny z pera samotného Řehoře, kterým se budeme podrobněji věnovat ve třetí kapitole o Řehořově koncepci.<sup>27</sup> Zde bych jen rád vyzdvihl sice trochu starší ale výbornou polskou práci J. Czuj, který vytvořil kvalitní polský překlad s detailními poznámkami a stručnými úvody Řehořových dopisů.<sup>28</sup> Pokud se týká ostatních

---

<sup>23</sup> Anonym, *The Earliest Life of Gregory the Great*, ed. by Colgrave, B., Cambridge 2007. Velké pasáže přeložené do češtiny najdeme v díle: Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012

<sup>24</sup> J. Kincl v Bedově překladu do češtiny: Beda Ctihodný, *Církevní dějiny národa Anglů*, ed. by Kincl, J., Praha 2008. A také H. Polehlová v již zmíněné monografii: Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012

<sup>25</sup> *Patrologiae cursus completus LXXV.*, ed. by Migne, J.-P., Paris 1862

<sup>26</sup> Pavel Diakon, *Život svatého Řehoře Velikého*, ed. by Kuffner, K., Praha 1909

<sup>27</sup> Kap. 3.

<sup>28</sup> Řehoř I., *Listy I-IV*, ed. by Czuj, J., Warszawa 1954-5

vydavatelských prací, použil jsem nejnovější francouzskou edici z Paříže *Les Éditions du Cerf*.<sup>29</sup> České překlady jsou staršího data a mají pro nás pouze doplňkovou funkci.

Nyní přistupme k metodě naší práce. Nepůjde nám o kompilaci sekundární literatury ani z ní nebudeme vycházet.<sup>30</sup> Takovou historickou metodu neuznávám a neztotožňuji se s ní. Ve své práci chci vycházet pouze z pramenů, jejich rozboru a následné interpretaci. Tuto interpretaci později můžeme srovnat a budeme srovnávat se zmíněnou sekundární literaturou, na kterou budeme určitým způsobem reagovat.

Položme si základní otázky a cíle naší práce. Budeme se snažit podívat na osobu Řehoře Velikého komplexně, v celé její šíři, držíme se při tom zmíněných tří oblastí považovaných za významné v jeho dějinné úloze. Tedy v čem je významný Řehořův osobní život a jak souvisí s jeho historickým významem? Jakou koncepci vytvořil a je možné ji považovat za základ a přípravu na středověkou moc církve a papežství? V čem byla a je významná jeho politika a byla tak úspěšná? Tím je dáno i rozvržení tématu. V druhé kapitole se tedy budeme zabývat Řehořovým životem na základě jeho nejstarších životopisců a kronik. Ve třetí kapitole budeme nastiňovat jeho koncepci světa a církve především na základě jeho stěžejních děl, *Knihy pastýřské* a *Dialogů*. Tomu zákonitě musí předcházet stručný nástin jeho literárního díla a důvodů, pro které jednotlivá díla psal i jak zapadají do jeho koncepce. Ve čtvrté kapitole se zaměříme na stěžejní oblasti Řehořovy reálné politiky, její cíle i úspěšnost těchto cílů. K tomu nám nejlépe poslouží jeho korespondence. Vše zakončíme stručným závěrem, kde shrneme výsledky, ke kterým dojdeme.

---

<sup>29</sup> Viz seznam pramenů. Kap. 6.

<sup>30</sup> Výjimku představují pouze letopočty a některá jiná fakta, která by vyžadovala vlastní studii, ale nejsou primárním předmětem naší práce.

## 2. Život Řehoře Velikého

### 2.1 Řehořova světská dráha

Řehořovo narození se klade do doby okolo roku 540,<sup>31</sup> přesné datum je nám neznámé. Ani jeho životopisci, ani on sám přesné datum neuvádějí, proto se zatím žádný historik nepokusil přesné datum stanovit. Pavel Diakon nám říká, že se narodil do vznešené a nábožné senátorské rodiny, z níž pocházel papež Felix III., jehož pontifikát spadá do let 483-492.<sup>32</sup> Z toho usuzujeme, že šlo o rod Aniciů, kteří měli obrovský palác na římském pahorku Caeliu, na místě, kde nyní stojí Řehořovi zasvěcený kostel.<sup>33</sup> Jak je patrné, rod Aniciů se pohyboval v římské politice již nejméně sto let. Jeho otec Gordianus je nazývaný Janem Diakonom titulem *Regionarius*,<sup>34</sup> který zřejmě znamenal typ římského úředníka označovaného jako obránce církve.<sup>35</sup> U starších pramenů se však tento titul neuvádí, můžeme tedy mít oprávněné pochybnosti. Jan Diakon zde mohl odrážet určitou představu o svatosti nejen Řehoře, ale také jeho rodičů, a jejich oddanost církvi. Řehořovo pozdější odkládání vstupu do kláštera až po otcově smrti nenaznačuje otcovu oddanost církvi. Naopak spíše se zdá, že Řehořův otec toužil po světské kariéře a k tomu vedl i svého syna.

Ženy v Řehořově rodině však byly velice zbožné. Jeho matka Silvia vstoupila stejně jako Řehoř po Gordianově smrti do kláštera. A rovněž jeho tety se pokoušely o jakýsi druh klášterního života. Sám Řehoř zmínil tuto skutečnost v jednom ze svých kázání. Zde uvádí, že si všechny tři jeho tety zbudovaly klášter ze svého domu.<sup>36</sup> A uvádí to jako vzor, není tedy pochyb, že právě tímto příkladem se on sám řídil, když si později udělal ze svého domu klášter. Dále měl možná bratra Palatina. Zmiňuje se o něm pouze ve dvou dopisech,<sup>37</sup> ve kterých ho označuje „*frater gloriosus*“ nebo „*patricius*“. Zřejmě byl jeho blízkým spolupracovníkem a vyslancem na Sicílii.<sup>38</sup> Je ale také možné, že nebyl jeho skutečným bratrem, ale jen blízkým přítelem. Více se o něm od Řehoře nedovídáme.

---

<sup>31</sup> Někteří historikové kladou datum jeho narození okolo roku 550, například Evans, G.R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, s. 4. (dále jen Eve.)

<sup>32</sup> Paulus Diaconus, *Vita sancti Gregorii*, kap.I. (dále jen P. D.)

<sup>33</sup> K Anicijskému paláci: Grisar, H., *San Gregorio Magno*, Roma 1904, s. 6-7. (dále jen Gris.)

<sup>34</sup> Joannes Diaconus, *Vita sancti Gregorii*, IV., 83. (dále jen J. D.)

<sup>35</sup> Viz Barmby, J., *Gregory the Great*, London 1892, s. 29 (dále jen Barm.), Gris. s. 9

<sup>36</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae* XL in evangelia, *Homilia XXXVIII.* (dále jen Hom. in ev.)

<sup>37</sup> Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, IX., 44., XI, 4. (dále jen L.)

<sup>38</sup> Markus, R. A., *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, s. 8-9. (dále jen Mark.)

V celém Řehořově životě si nelze nepovšimnout dvou základních tendencí jeho směřování, které souvisejí s jeho rodinou. Předně neustále toužil po klášterním životě v ústraní jako ženy z jeho rodiny. Také ale nezapírá svůj talent panovat, který měl po otci a ve kterém byl vychován. Od svého otce se ale odlišoval v jedné zásadní věci, nebyl ambiciózní. Jak se zdá z jeho spisů uvědomoval si tíhu vlády a velice se bránil přijmout papežskou volbu.<sup>39</sup> Pokud se týká jeho rodu, je také zajímavé, jak nápadně se jeho pontifikát rázností podobá jeho předku Felixovi III. Tento papež se nebál předvolat si k posouzení konstantinopolského patriarchu Akakia kvůli Honetikonu a císaři Zenonovi vzkázal: „*Přestaň tedy chtít ovládat rozkazy toho, jemuž se z Boží vůle musí tvá dobrotivost a zbožná oddanost podvolit, jinak překročíš hranici Božího přikázání a zhanobíš samotného zákonodárce.*“<sup>40</sup>

Pavel Diakon prohlašuje Řehořovo vzdělání za výjimečné, přestože vzdělání v Římě prý ještě vzkvétalo. Byl vzdělán v gramatice, rétorice a dialektice, jak bylo tehdy obvyklé u mladíků majících udělat velkou kariéru. Dokonce prý byl považovaný za nejnadanějšího studenta v Římě. Druhým zdrojem jeho vzdělání pak bylo samostudium různých věd. A vzhledem k jeho rozhodnutí zasvětit se Bohu už v mladém věku, rozhodně hledal vzdělání také v teologii a v duchovním životě.<sup>41</sup> Všechny tři druhy vzdělání dosvědčují jeho spisy, v nichž projevuje vytříbenou rétoriku, hloubku teologického vzdělání a hýří příklady ze světa přírody.

Řehoř pak vstoupil na cestu světské kariéry a dosáhl v roce 573 jmenování římským praetorem od císaře Justina II.<sup>42</sup> Úřad praetora, tedy prefekta neboli správce města, nelze příliš přeceňovat, neboť v Římě stále fungoval senát a nejvyšší autoritou byl papež.<sup>43</sup> Tento úřad již od dob římské republiky znamenal především starost o chod města, údržbu, opravy, ale také financování akcí ve městě často z vlastních zdrojů. Rod Aniciů musel být tedy značně bohatý. Jedná se ovšem o jeden z nejvyšších úřadů a určitě mu musela předcházet dlouhá úřednická cesta. Řehořovi se to povedlo poměrně rychle, bylo mu okolo 30 let. Zřejmě tomu napomohlo nebezpečí Langobardů, neboť bylo třeba nějakého mladého rázného muže. Nevíme, jak Řehoř tento úřad zvládl, podle jeho pozdější popularity i volby papežem se zdá, že výborně.

---

<sup>39</sup> Viz celé dílo Gregorius Magnus, Liber Regulae pastoralis (dále jen K. P.), z dopisů například L. I, 24.

<sup>40</sup> Rendina, C., Příběhy papežů, s. 90-91 (dále jen Ren.). Je třeba poznamenat, že nelze pochybovat o pravosti tohoto předka, neboť ho uvádí sám Řehoř Veliký. (Hom. in ev., XXXVIII.)

<sup>41</sup> P. D., II.

<sup>42</sup> L. IV.,2, Řehoř z Tours, O boji králů a údělu spravedlivých, X., 1 (dále jen Ř. T.), J. D., I., 4.

<sup>43</sup> Také ohledně světských věcí a to minimálně od doby císaře Justiniána I. a jím vydané *Pragmatické sankce*. Viz oddíl 4.2.1.

Dále nejstarší životopisci pokračují, jak už jako mladík Řehoř žil životem zasvěceným Bohu, ale odkládal naplnění tohoto zasvěcení, tedy odchod do kláštera.<sup>44</sup> Zatím žádný z historiků onomu mladickému zasvěcení nevěnoval žádnou pozornost. Řehořův pozdější odchod do kláštera je pokládán za projev znechucení světským úřadem,<sup>45</sup> nebo dokonce pohrdáním tímto úřadem pro jeho malý význam.<sup>46</sup> To jsou ovšem tvrzení zkreslující a nemající reálný základ. Pavel Diakon popisuje poměrně obsírně Řehořova hnutí před vstupem do kláštera. Připojuje pak, že Řehoř vstoupil do kláštera až po smrti rodičů, respektive otce.<sup>47</sup> Nabízí se tedy vysvětlení, že minimálně otec bránil jeho vstup do kláštera, protože byl zřejmě synem nejstarším či z rodových důvodů. To potvrzuje i prohlášení Pavla Diakona: „*Když potom po smrti rodičů konečně dosáhl toho, že mohl svobodně naložit se svým majetkem, ukázalo se, co už dříve v mysli choval.*“<sup>48</sup> Jistě nemohlo jít pouze o rodový majetek, neboť Řehoř mohl vstoupit do jakéhokoli kláštera a majetek přenechat rodu. Zdá se tedy, že jeho otec do něj vkládal velká očekávání, která prosazoval i přes jeho vůli. Tomu by napovídalo i vzdělání a Řehořova praetura, která silně kontrastuje s jeho pokorou. Dokonce to vypadá, že rod Aniciů měl v této době v Římě nejsilnější postavení v neustálých rodových tahanicích, neboť po odchodu Řehoře se stal praetorem jeho možný bratr Palatinus.<sup>49</sup> Přestože ono mladické zasvěcení v zásadě může znamenat jen formuli životopisce, která se běžně používala o světcích, aby vyzdvihla jejich svatost, či prosté rozhodnutí žít opravdovým křesťanským životem, vzhledem k okolnostem není důvod odmítnout doslovnou interpretaci. Řehoř tedy žil po dlouhou dobu tajně zasvěcený Bohu a, když to bylo možné, ihned odešel do kláštera.

## 2.2 Řehořův odchod ze světa

*„Ihned pak (po smrti otce) začal všechn svůj majetek vynakládat na dobročinné účely, aby tak Krista Pána, který se pro nás učinil chudým, také chudý následoval.“*<sup>50</sup> Tak vypadal

---

<sup>44</sup> Viz P. D., II.

<sup>45</sup> Např. Barm., s.31.

<sup>46</sup> Ren., s. 117.

<sup>47</sup> J. D., I., 9. Matka pak prý vstoupila do kláštera také, starší životopisci se však o tom nezmiňují.

<sup>48</sup> P. D., III.

<sup>49</sup> Dokonce se stal posledním praetorem na dalších sto let. Straw, C., Gregory the Great, Perfection in Imperfection, London 1988, s. 5 (dále jen St.). Není však jisté, zda byl skutečně jeho rodným bratrem.

<sup>50</sup> P. D. III.

podle podání Pavla Diakona počátek Řehořovy duchovní dráhy. Jakkoliv se Pavel Diakon s Řehořem z Tours většinou shodují,<sup>51</sup> zde nalézáme určitý nesoulad. Řehořovo podání totiž budí dojem, že Řehoř Veliký po otcově smrti nejprve zbudoval kláštery a pak dal teprve zbytek majetku na dobročinné účely. Podíváme-li se na to z logické stránky, Řehoř jistě měl odchod do kláštera dlouho promyšlený, ostatně sám to říká v dopise Leandrovi.<sup>52</sup> Vzhledem k jeho vysokému postavení však nemohl odejít bez rozloučení. Rozdáním majetku se ho chtěl jistě primárně zbavit kvůli chudobě, ale takové rozdávání majetku mělo také ostentativní funkci. Mělo ukázat, jak to myslí vážně, důsledně, že nezapomíná na bližní, šlo o veřejné pohrdnutí majetkem i funkcemi a v neposlední řadě se mělo stát příkladem pro druhé. Vždyť zřídil sedm klášterů a musel je mít kým naplnit. Spíše zde musíme dát tedy za pravdu Pavlovi Diakonovi, že nejprve začal ostentativně rozdávát jmění.

Pokud se týká zřízení klášterů, všechny prameny se shodují na sedmi kláštorech na panstvích Řehořova rodu. Založil šest klášterů na Sicílii a klášter svatého Ondřeje v Římě, přímo při anicijském paláci.<sup>53</sup> Otázkou zůstává, kým je naplnil. Evidentně musel mít několik zájemců již delší dobu, jinak by se do takového podniku nemohl pustit. Musíme tedy připustit, že Řehoř nebyl sám, kdo se v této době ostentativně vzdal majetku. Na druhou stranu jeho pozdější rychlý postup vzhůru v církevní hierarchii svědčí o jeho mimořádné oblibě a velikému jménu v Římě. V uzavřeném klášteře či při ničím významné prefektuře si ji nemohl vydobýt. Zdá se, že to byly především tyto události, které mu přinesly renomé.<sup>54</sup> Počet jeho druhů, kteří s ním chtěli vstoupit do kláštera, proto nemohl být veliký a rozhodně nemohli dosahovat jeho postavení v Římě. Nezbyvá než předpokládat, že podstatnou část osazenstva nových klášterů strhl svým příkladem. Představa, že budou sdílet klášter s tak vysoce postaveným mužem, musela imponovat především mužům z nižších vrstev.

Další zajímavou otázkou je, proč zřídil tolik klášterů na Sicílii a jen jeden v Římě a vstoupil právě do římského.<sup>55</sup> Svou roli jistě hrálo především materiální zabezpečení klášterů a nerušené fungování. Rod Aniciů měl na Sicílii velké panství. Už z takto skromných zpráv se můžeme mnoho dovědět o typu těchto klášterů. Předně, že vyžadovaly odloučení od světa,

---

<sup>51</sup> Zdá se, že Pavel Diakon měl Řehořovu kroniku k dispozici a hojně z ní čerpal, neboť některé výroky jsou si velmi blízké.

<sup>52</sup> L. V. 53a.

<sup>53</sup> Klášter Svatého Ondřeje funguje dodnes (dnes pod titulem Svatého Řehoře Velikého). Informace byla zřejmě přejímána od Řehoře z Tours. Viz Ř.T., X., I.

<sup>54</sup> Výrazným odrazem jeho slávy je popis Řehoře z Tours, který jako cizinec zachycuje vlastně, čím se proslavil. Je zde zmínka o výborném vzdělání, senátorském rodu a pak až dlouhá pasáž o rozdání majetku, zřízení klášterů a jeho klášterní dokonalosti. Viz Ř.T., X., I.

<sup>55</sup> K prvnímu se uvádí jen, že měl velké statky na Sicílii a ke druhému, že byl Říman.

neboť Sicílie byla oproti italské pevnině řídce osídlená. Musel se zde pěstovat typ askeze, který na jedné straně vyžadoval poměrně drsné přírodní podmínky podobné poušti,<sup>56</sup> na druhé straně měl ale zabezpečit komunitu materiálně.<sup>57</sup> Představa, že by Řehoř nadchl Římany pro klášterní život, sám zůstal v římském klášteře a na přepychy zvyklé Římany poslal do nehostinných krajin učit se askezi, je pošetilá. Vše nasvědčuje tomu, že to nebyly typické kláštery této doby, plné tvrdé askeze.<sup>58</sup> Byly to kláštery vedené již benediktinsky, tedy vyváženým způsobem života. Nasvědčuje tomu jak velký příliv uchazečů, tak vybrané místo i rodové zabezpečení. Nakonec i římský klášter tomu nasvědčuje. Přestože přebudování svého soukromého paláce na klášter je zdá se počátkem klášterního života na Západě,<sup>59</sup> v pozdějších dobách nebylo zvykem stavět kláštery přímo v Římě. Už z praktického asketického hlediska to bylo protichůdné asketickému ideálu. Těžko si lze představit, že palác, který byl dlouhá léta centrem tak mocného rodu, jakým byli Aniciové, mají nyní lidé mít bez zájmu ba se mu zdaleka vyhýbat, aby si mniši mohli takzvaně „představovat poušť a bojovat svůj boj s démony“. Dokonce i ryze benediktinský typ kláštera si lze jen těžko představit. Jak by obstálo, kdyby si mniši vybudovali uprostřed Říma pole pro svou obživu. I benediktinský typ byl založený na úplné odloučenosti od světa. Na Východě bývalo běžnější vystavět klášter ve městě. Byl to typ kláštera, který sloužil především rozvoji vědy a teologie, spíše intelektuální práci. Takto byl zřejmě koncipován i tento římský klášter a možná, že právě intelektuální potenciál byl kritériem pro naplnění tohoto kláštera. Proč by zde zůstal právě Řehoř, když se všeho majetku i moci vzdal. Pravda je, že jediné, co mu zůstalo, bylo vybrané vzdělání a pověst vyhlášeného vzdělance, jak byl známý od mládí.

## 2. 3 Řehoř mnichem

---

<sup>56</sup> Tento typ pouštní krajiny byl pro kláštery vyhledávaný především kvůli příkladu tzv. pouštních otců z počátku mnišského života v Egyptské poušti. I typ krajiny měl mnicha vyprazdňovat od světských tužeb a vést k boji s démony. Sám Ježíš Kristus 40 dní bojoval na poušti s démony. Viz Mk 1,12-13

<sup>57</sup> Řehoř dal totiž klášterům právě tolik pozemků, aby stačily k obživě na každý den. Viz Ř.T., X., 1., P.D. IV.

<sup>58</sup> Na Apeninském poloostrově existoval v této době značný počet typů řeholí. Historikové se ale shodují, že všechny spojovala snaha o tvrdou askezi. (Viz Frank, K.S., Dějiny křesťanského mnišství, Praha 2003, s. 39-51) V zásadě si každý klášter či skupina klášterů často skombinovali svá vlastní pravidla od různých autorů jak potřebovali.

<sup>59</sup> Mám na mysli klášter svaté Marcellý na Aventinu vybudovaný svatým Jeronýmem okolo roku 383, který přinesl do Říma nadšení pro východní typ asketického mnišství. (Viz Frank, K.S., Dějiny křesťanského mnišství, Praha 2003, s. 40)



Nevíme, jak dlouho byl Řehoř prostým mnichem. Dokonce zůstává otázkou, jak byl včleněn do mnišské komunity. Už Řehoř z Tours a po něm i další životopisci si libují ve větě: „*A ten, který byl dříve zvyklý procházet se po městě v hedvábných látkách a nádherném bílém šatě, jenž se třpytil drahokamy, chodil nyní v bídném oblečení.*“<sup>60</sup> A Pavel Diakon doplňuje: „*Sám chudý sloužil chudým.*“<sup>61</sup>, neboť evidentně nedovedl pochopit, proč jinak by mnich měl chodit po městě. V podání Pavla Diakona tedy Řehoř občas vycházel z kláštera, aby se staral o potřebné a chudé.<sup>62</sup> To ale tehdy nebyla obvyklá práce mnicha, zvláště když uvážíme, že následuje popis jeho odloučení od světa.<sup>63</sup> Ještě pozoruhodnější je, že právě toto je jedna z mála věcí, kterou se doslechl Řehoř z Tours o Řehořově mnišském životě. Možná se tedy Řehoř snažil svými procházkami působit na Římany, přilákat nové členy, vést k pokání a změně života. Efekt byl evidentně silný. Nabízí se nám zde pohled na Řehoře mnicha, který se stylizuje do role obyčejného mnicha plně podřízeného opatovi, ale vědomého si svého vlivu. Tento vliv už nespočíval pouze v jeho rodovém postavení, ale především v jeho pověsti svatosti.

Dále se životopisci zmiňují o jeho tvrdé askezi, která mu přivodila řadu nemocí. Tady se bohužel životopisci drželi pouze osvědčeného schématu světce-askety. Řehoř sám vypráví o své nemoci i askezi: „*Když jsem ještě v klášteře trpěl řezavými bolestmi v útrobách a v každé chvíli jsem se blížil smrti pro časté svírání, což lékaři řecky nazývají synkopou, zdálo se, že by můj životní běh nadobro skončil, kdyby mě bratři často neobčerstvovali.*“<sup>64</sup> Pak Řehoř pokračuje popisem zázraku na přímlovu opata Eleuthera ze Spoleta, jenž způsobil, že se Řehoř mohl alespoň na Bílou Sobotu postit a dodává: „*A když přišel večer, našel jsem v sobě tolik síly, že kdybych býval chtěl, mohl jsem prodloužit půst až do druhého dne.*“<sup>65</sup> Ukazuje se, že nemoc Synkopis<sup>66</sup> není důsledkem jeho tvrdé askeze. Z Řehořova vyprávění se zdá, že neměl přílišnou horlivost v askezi. Nechal se „často občerstvovat“, vyprosil si půst jen na Bílou sobotu, a když se mohl postit déle, vzdal to, protože byl Velikonoční hod. To nesvědčí o nelidské askezi, ale více o určité benediktinské uváženosti. To také potvrzuje nápis u

---

<sup>60</sup> Ř.T., X., 1.

<sup>61</sup> P.D., IV.

<sup>62</sup> Toto je pouze jedna z interpretací textu. Spojení „chudý sloužil chudým“ může také znamenat, že sloužil svým spolubratrům v klášteře. Pak by ale nedávala věta smysl v kontextu chození po městě.

<sup>63</sup> P.D., V.

<sup>64</sup> Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV, III, 33. (dále jen Dial.)

<sup>65</sup> Tamtéž.

<sup>66</sup> Těžká žaludeční nemoc, kterou Řehoř trpěl zdá se po celý život. Stěžuje si na ní často ve svých dopisech. Jednalo se o těžké žaludeční vředy, které ho v pozdějších letech pontifikátu upoutaly prakticky na lůžko.

vchodu do kostela svatého Saby říkající, že jeho matka mu denně posílala skromný pokrm.<sup>67</sup> Naopak velmi rád Řehoř vzpomíná na klášterní rozjímání. Také Pavel Diakon cituje Řehořův list, kde říká: „*Jak si (můj duch) zvykl nemyslet na nic jiného než na věci nebeské, a ač byl držen v těle, přesto se rozjímáním prodíral ven závorami svého těla.*“<sup>68</sup> Řehoř tedy prožíval svůj mnišský život především jako odloučení od světa a přiblížení se k nebi pomocí modlitby a rozjímáním respektive studiem posvátných knih. Jen tak lze také vysvětlit jeho pozdější obsáhlé a dokonale propracované literární dílo, které musí být plodem dlouhého přemýšlení a rozjímání, na které později příliš času neměl. To vše nasvědčuje již zmíněnému typu do určité míry vědeckého kláštera. Nikde se Řehoř nezmiňuje o manuální práci, kterou by vykonával.

## 2.4 Řehoř jáhnem

O Řehořově jáhenské službě je známo málo. Dokonce nevíme ani, který papež si ho k této službě vybral. Mohl to být Benedikt I. (575-579) nebo Pelagius II. (579-590).<sup>69</sup> Podíváme-li se na obsah jáhenské služby, zdá se pravděpodobnější, že si ho vybral až Pelagius II. roku 579. V tomtéž roce totiž povolilo langobardsko-beneventské obléhání Říma a tato situace si zřejmě vyžádala nového muže do římské správy s novými úkoly, který by již měl zkušenosti. Úkolem sedmi římských jáhnů byla již od pradávna<sup>70</sup> materiální správa římské církevní obce. Každý z nich měl vytyčenou konkrétní oblast Říma, v níž odpovídal za finance a především podporoval chudé. Pokud bychom přijali pojetí Pavla Diakona, že Řehoř vycházel z kláštera, aby se staral o chudé, pak měl Řehoř dokonalé předpoklady pro jáhenskou službu – zkušenosti ze správy Říma i z péče o chudé. Je třeba mít na paměti, že tato funkce byla velice prestižní, byla jednou z nejvyšších funkcí v římské církevní obci, v úzké spolupráci s papežem. Římští jáhni byli později často vybíráni pro důležitá poselství jako vyslanci a

---

<sup>67</sup> Nápis zní: „HINC COTIDIE PIA MATER MITTEBAT AD CLIVUM SCAURI SCUTELLUM LEGUMINUM“ (Ren., s.118). Samozřejmě otázkou zůstává, zda právě dary nepatřily k hlavnímu způsobu obživy kláštera.

<sup>68</sup> P.D., VI.

<sup>69</sup> Pokud se týká datace, tak se odhaduje, že Řehoř odešel do kláštera okolo roku 575 a jáhnem se stal buď roku 577 nebo 579. Datovat se pokoušejí ale spíše méně spolehliví autoři, např. Gelmi, J., Papežové, Praha 1994, s. 46, Ekert, F., Církev vítězná I., Životy svatých a světic Božích, Praha 1892, s. 404.

<sup>70</sup> Nevíme přesně od kdy. Zmiňuje se o nich už papež Kornelius (251-253) ve svém výčtu Římské církevní obce.

často se některý z římských jáhnů stal nakonec papežem.<sup>71</sup> Otázkou je, proč si Benedikt I. nebo Pelagius II. vybral za jednoho z důvěrníků právě Řehoře, neboť jakékoliv předpoklady nemohly dostačovat. Bohužel nevíme, zda se již dříve spolu znali. V případě Pelagia se to nezdá pravděpodobné, protože Pelagius byl původem Gót<sup>72</sup> a ty římská aristokracie po Justiniánově vítězství mezi sebe příliš nepouštěla. Pelagius prošel zřejmě čistě církevní kariérou na rozdíl od Řehoře, ale bohužel nic bližšího nevíme. O původu a kariéře Benedikta I. nic nevíme. Hlavní roli zřejmě hrála už tehdy Řehořova pověst „svatého muže“<sup>73</sup> pohrdajícího světskými věcmi, ovšem s velkými zkušenostmi. Řehořovo jáhenské svěcení byl přelomový moment v jeho životě, v němž už Pavel Diakon spatřoval počátek jeho cesty k papežské hodnosti.<sup>74</sup> Řehoř z Tours dokonce nic neví o jeho dalším působení v Konstantinopoli, pro něj je zásadní fakt pro Řehořovo zvolení papežem to, že „*byl ustanoven jako sedmý jáhen ku pomoci papeži.*“<sup>75</sup>

## 2.5 Řehoř apokrysařem

Jakkoliv je možné pochybovat o důležitosti konstantinopolské mise pro Řehořovo zvolení papežem, pro samotného Řehoře byla tato mise zásadní v mnoha směrech. Řehoř byl poslán Pelagiem II. do Konstantinopole roku 579 a setrval tam až do roku 585 a to s titulem „*apokrisiarius*“.<sup>76</sup> Je třeba jasně odmítnout tezi některých historiků, že tato mise byla důvodem jeho předchozího svěcení. Pelagius prý vybral Řehoře, aby vyzískal v Konstantinopoli pomoc pro obležené město, proto ho před tím vysvětil na jáhna.<sup>77</sup> Tento výklad nemá zakotvení ani v pramenech ani v logické úvaze. Pozice apokrysaře byla značně odlišná od všech dosavadních funkcí, které Řehoř zastával, nebyl tedy důvod vzít ho z kláštera a poslat do Konstantinopole. Jedinou aktivní církevní službou, kterou Řehoř do té doby zastával, byla právě funkce římského jáhna a především v jejím výkonu je třeba

---

<sup>71</sup> V nedávné době např. Pelagius I. (556-561) mající podobnou dráhu jako později Řehoř.

<sup>72</sup> Viz Ren., s. 116.

<sup>73</sup> V podobném duchu hovoří také Pavel Diakon, hlavní příčinu Řehořova jáhenského svěcení spatřuje v jeho svatosti, což však nelze brát za bernou minci, neboť je to běžné v těchto typech textů. V tomto případě ale zdá se můžeme souhlasit. (P.D., VII.)

<sup>74</sup> P.D., VII.

<sup>75</sup> Ř.T., X, 1.

<sup>76</sup> Z řeckého Ἀποκρισιάριος (Ten, který odpovídá). Původně zřejmě jedna z klášterních funkcí, respektive klášterní správce. Přeneseno do významu toho, který vyřizuje záležitosti. Svého prvního apokrysaře v Konstantinopoli měl svatý papež Lev Veliký (440-461).

<sup>77</sup> Např. Ren., s.118.

spatřovat důvod, proč byl vybrán do Konstantinopole, ačkoliv je třeba poznamenat, že pozici jáhna zastával krátkou dobu.<sup>78</sup>

Pozice apokrysaře v Konstantinopoli byla jednou z nejvyšších a nejdůležitějších církevních pozic. A v době obležení města obzvlášť. Apokrysař zastupoval papeže před panovníkem, na jehož území se Řím nacházel, a navíc císařem, ochráncem pravé víry a církve. Byl jediným trvalým vyslancem papeže, neboť u jiných dvorů v této době ještě papež trvalého vyslance neměl. Na druhou stranu nelze si představovat apokrysaře s takovými pravomocemi, jako měli vrcholně středověcí papežští legáti. Papež měl jakousi výkonnou moc pouze v okolí Říma, jeho apokrysař nedisponoval žádnou takovou mocí. Šlo především o pozici vyjednavatele s císařem a jeho dvorem. Dále je třeba zdůraznit jeho teologickou funkci, neboť papež (a stejně tak jeho reprezentant) měl určitý primát v oblasti teologického učení a čistoty víry. V neposlední řadě také shromažďoval informace pro papeže a reprezentoval papežství. Pokud se týká reprezentace a teologické zběhlosti, byl Řehoř přímo ideálním člověkem. Byl hluboce přesvědčeným mnichem s vytříbeným antickým vzděláním a velkým teologickým nadáním. Takový styl člověka byl na Východě běžný a tím byl pro východní prostředí blízký. Dokonce typ Řehořova kláštera se svým důrazem na vzdělání podobal konstantinopolským klášterům. Navíc Pelagius ho dobře znal, neboť byl jako jáhen jeho pravou rukou při správě Říma, a tak mu mohl věřit. Hlavní však byla Řehořova vyjednávací schopnost, neboť papež ho skutečně poslal pro pomoc k císaři v době obležení. Jakkoliv se může zdát, že Řehoř takovou schopnost nikdy neprojevil, není to možné, neboť pozice jáhna jako papežova správce financí obsahovala v sobě také diplomatickou roli. Řehoř jako jáhen musel neustále spolupracovat nejen uvnitř církevní hierarchie, ale rovněž s civilní správou Říma a to bylo vzhledem k rodovým pútkám v Římě velice obtížné. Z toho se ukazuje, že pro výběr Řehoře jako vhodného kandidáta na apokrysaře bylo stěžejní jeho jistě výborné jáhenské působení.

Řehořovým úkolem v Konstantinopoli bylo především přivést pomoc obleženému Římu, což se mu po dlouhých vyjednáváním povedlo až roku 584.<sup>79</sup> Císař Maurikios poslal na pomoc „vévodu“ Řehoře a „magistra militum“ Castoria.<sup>80</sup> Skutečně se podařilo město osvobodit a

---

<sup>78</sup> Doba, po kterou Řehoř zastával jáhenskou službu v Římě je sice krátká, ale v dané situaci byla klíčová a Řehoř se mohl osvědčit velice rychle.

<sup>79</sup> Důvodem císařova váhání byla především nepříznivá válečná situace na balkánské hranici a na hranici s Persií, přesto se císař Maurikios pokusil znovu prosadit moc v Itálii, avšak jiným způsobem než si přál papež – zřídil si vlastní vojenské centrum, tzv. *Ravennský exarchát*, ze kterého hodlal kontrolovat Itálii.

<sup>80</sup> Vévoda (dux) byl titul v Římské říši běžně nepoužívaný, tento všeobecný titul byl použit v protikladu k císařskému generálovi Narsésovi, který byl roku 567 z Itálie odvolaný. Cílem bylo jednak naznačit určitou

vyjednat tříleté příměří. Po odchodu císařských vojsk ale Langobardi příměří porušili a obléhání pokračovalo, Langobardi si totiž byli vědomi císařské politiky opouštění italských pozic. Pelagius II. dál naléhal na Řehoře, ať vyprosí další císařovu pomoc. Podruhé už Řehoř nebyl tak úspěšný, a tak ho papež roku 585 odvolal a nahradil arcijáhnem Vavřincem.<sup>81</sup> Jistě to pro Řehoře nebyl neúspěch, především v očích Římské veřejnosti zachránil Řím, když přivedl císařská vojska. Také pro Pelagia II. nebyl zklamáním, svůj úkol splnil. Když se ukázalo, že Řehořův přístup už podruhé na císaře nepůsobí, pokusil se o změnu.

Je příliš silné říci, že konstantinopolská mise byla pro Řehoře „školou politiky“, jak uvádí A. Saba.<sup>82</sup> Řehoř již měl předchozí bohaté zkušenosti s politikou a diplomacií v samotném Římě a je třeba dodat, že římská politika nebyla o nic snazší než konstantinopolská. Bylo to ale prostředí odlišné a pozice jiná než byl Řehoř zvyklý. Co se týká prostředí, tak Řehoř si velmi pomohl tím, že s sebou vzal několik mnichů a založili si v Konstantinopoli jakýsi klášter. „*Jejich společnost mu poskytla útočiště uprostřed vřavy světských záležitostí, kterým se musel věnovat.*“<sup>83</sup> Pavel Diakon uvádí, že mniši ho z bratrské lásky dobrovolně následovali do Konstantinopole.<sup>84</sup> A přestože se toto tvrzení na první pohled zdá nadnesené, domnívám se, že je pravdivé. Důvod tkví v samotných pravidlech jejich kláštera, tedy kláštera svatého Ondřeje v Římě. Pokud tato pravidla byla silně inspirována *Benediktovou řeholí*, které jak jsme řekli se Řehoř velmi obdivoval, tak nemohl být vypuštěn její stěžejní bod, totiž *stabilitas loci*, jak byl později nazýván. V *Benediktově řeholi* je totiž zakotveno, že mnich má po celý život zůstat v jedné komunitě,<sup>85</sup> pokud je mnich nucen odejít, musí jít část komunity s ním a založit nový klášter, jak se zřejmě stalo v Řehořově případě. Byla to situace v té době na Západě zvláštní, neboť mniši obvykle nedosahovali na vysoké církevní úřady, protože kláštery zde nebývali centrem vzdělanosti. Ačkoliv byl Řehoř vzatý z kláštera pro církevní služby, nikdy úplně nepřestal být mnichem a sám se jím po celý život cítil být. V konstantinopolském klášteře prý nacházel klid, útěchu a usebranost při náročném poslání.<sup>86</sup> Otázkou, kterou neumíme zodpovědět je, zda tento Konstantinopolský klášter

---

distanci od Italských záležitostí, které byly zřejmě předmětem kritiky po smrti císaře Justiniána I., také mohlo jít o snahu přiblížit se západnímu pojetí velitele, neboť u germánských kmenů včetně Langobardů byl tento titul častý. Magister militum byl v Římské říši běžně používaný titul označující přímého velitele vojska podřízeného výše uvedenému vévodovi.

<sup>81</sup> Viz Ren., s. 118.

<sup>82</sup> Saba A., Castiglioni C., *Storia dei papi*, Torino 1939, in: Ren., s. 118.

<sup>83</sup> „Their company provided a safe haven amid turmoil of the worldly affairs he was required to attend to.“ Mark., s.10.

<sup>84</sup> P. D., VII.

<sup>85</sup> Nikoliv v jediném klášteře, jak bývá někdy chybně interpretováno.

<sup>86</sup> P. D., VII.

západního ritu přetrval, nebo zda se mniši vrátili spolu s Řehořem zpět, což se zdá pravděpodobnější. Řehoř sám v něm nikdy nežil, jak vyplývá z podání Pavla Diakona a Bedy Ctihodného<sup>87</sup>, protože přednost měl jeho úřad apokrysáře, pro nějž byl jistě zvláštní palác. Často však do tohoto kláštera chodíval.

Díky výjimečné pozici, kterou na císařském dvoře zastával, si vytříbil názory nejen na vztah papeže a císaře, ale také na různé teologické otázky. Životopisci uvádějí především jeho obranu pravé víry proti samotnému konstantinopolskému patriarchovi Eutychiovi, který zastával názor, že vzkříšená lidská těla budou nehmatatelná tedy nebudou materiální.<sup>88</sup> Byl to typicky východní teologický spor, ve kterém se projevila Řehořova zběhlost v nejdetailejších teologických záležitostech.<sup>89</sup> Podpořil ho sám císař Tiberios a společně se jim podařilo tento názor plně vymítnout.<sup>90</sup> Postavit se proti samotnému patriarchovi konstantinopolskému chtělo velkou odvahu. I když jistě nebyl sám, ve své pozici žadatele o pomoc a reprezentanta papeže si mohl celou svou misi pokazit, pokud by neuspěl. V Konstantinopoli tedy prokázal jak výbornou diplomacii, když přesvědčil císaře o vyslání vojska, tak odvážnou rozhodnost, s níž se postavil Eutychiovi.

Pro Řehořův budoucí pontifikát bylo zásadní, že si v Konstantinopoli dokázal získat značný počet vlivných přátel. Byl to především sám císař Maurikios, který nastoupil na císařský trůn roku 582. S ním ho spojovaly tradiční římské hodnoty, neboť Maurikios byl původně vojevůdcem, poté senátorem a nakonec byl adoptován svým předchůdcem Tiberiem, takže prošel klasickou římskou cestou k moci. Když se stal císařem, byl již velice pokročilého věku a byl vnímán jako reprezentant moci senátorů. Ovšem také Řehoř prošel klasickou senátorskou výchovou a na řadu věcí mohli mít podobné názory. Navíc byli přáteli už před Maurikiovým nástupem na trůn a z jejich vzájemných dopisů vyplývá velice vstřícný vztah, dokonce se stal kmotrem jeho nejstaršího syna.<sup>91</sup> Blízké vztahy navázal Řehoř rovněž s císařskou rodinou. Především si často dopisoval s Maurikiovou sestrou Theoctistou,<sup>92</sup> císařovnou Constantinou<sup>93</sup> či jejich příbuzným Theoctistem<sup>94</sup>. Důležité bylo i přátelství

---

<sup>87</sup> P.D., VII., Beda Ctihodný, Církevní dějiny národa Anglů, II., 1. (dále jen B. C.)

<sup>88</sup> P.D., IX. Eutychius nakonec odvolal své učení a díky mnoha zázrakům byl prohlášen svatým.

<sup>89</sup> Jak silně tento případ odporuje tradičnímu pojetí Západu jako nevzdělanému, praktickému světu. Řehoř rozhodně nebyl jen praktickým papežem bez teologických názorů, jak dokládají jeho spisy.

<sup>90</sup> P.D., IX.

<sup>91</sup> Viz Mark., s. 12.

<sup>92</sup> L. I., 5., XI., 27.

<sup>93</sup> L. IV., 30, V., 38., 39.

<sup>94</sup> L. VI., 17.

s dvorním fyzikem Theodorem<sup>95</sup> a dvorním lékařem Theotimem<sup>96</sup>, dvořanem Narsem<sup>97</sup>, který se stal jeho zprostředkovatelem dvorních zpráv, i dalšími dvořany<sup>98</sup>. Avšak nejbližší se spřátelil s významným biskupem Leandrem ze Sevilly. Leandr se významně podílel na konverzi Vizigótů ke katolictví. Kvůli svému vlivu na vizigótského královského syna Hermenegilda, který se následně nechal pokřtít, byl vypovězen ze země a uchýlil se právě do Konstantinopole. S Řehořem ho nespojovala jen podobná choroba, kterou oba trpěli, ale byli si blízcí hlavně v nadšení pro mnišský život, neboť i Leandr byl původně mnichem. Oba byli intelektuálně zdatní<sup>99</sup> a Leandr zde spolu s dalšími mnichy vybídl Řehoře, aby sepsal komentář k biblické knize Job, která se jim zdála temná.<sup>100</sup> Avšak zdá se, že Řehoř sám chtěl tuto knihu vyložit, protože se evidentně stylizoval do role podobné Jobovi. Nejen, že byl stále nemocný, ale také vykonával úřad, který ho odvedl od jeho vysněného mnišského života. Komentář k biblické knize bylo přesně to, co ho povznášelo k rozjímání o nebeských věcech, po němž vždy toužil.<sup>101</sup> Takováto výzva mu jistě přišla vhod, napsal ještě v Konstantinopoli tento komentář známý pod názvem *Moralia* a věnoval ho právě svému příteli Leandrovi ze Sevilly.

## 2. 6 Řehoř opatem v Římě

Řehořův život mezi léty 585 až 590, tedy před jeho zvolení papežem, je nám z velké části neznámý. Právě toto období se ale zdá klíčové nejen pro jeho zvolení papežem, ale také k jeho realizaci jako mnicha. Zřejmě z tohoto období pochází většina klášterních příhod a zázraků, které uvádí jak Řehoř sám, tak jeho životopisci. Velký důraz na tyto klášterní příhody klade především Jan Diakon, neboť je v nich Řehoř stavěn do role moudrého vůdce. Právě takto si Jan Diakon představoval Řehoře už od jeho narození. Část klášterních příhod proto klade před Řehořovo jáhenské svěcení<sup>102</sup> a druhou část po jeho návratu

---

<sup>95</sup> L. III., 64, V., 46, VII., 25.

<sup>96</sup> L. III., 65.

<sup>97</sup> L. I., 6., III., 63., VI., 14, VII., 27.

<sup>98</sup> Např. L., I., 29., 30., 31.

<sup>99</sup> To je zřejmě už podle Leandrova vytříbeného vzdělání, vždyť jeho nejmladší bratr byl světově známý učitel církve Isidor ze Sevilly.

<sup>100</sup> B. C., II., 1., P. D., VIII.

<sup>101</sup> Viz L., V., 53a.

<sup>102</sup> J. D., I., 11.-24.

z Konstantinopole.<sup>103</sup> Většinu takových příhod načerpal z Řehořových spisů, především z *Dialogů*, u několika je nám původ neznámý. Sám Řehoř v *Dialogích* také neupřesňuje dobu konání příhod, přesto se dá vyzorovat jedna zásadní okolnost. Řehoř v těchto příhodách nevystupuje jen z pozice moudrého vůdce, ale z pozice opata. Nejdůležitější je v tomto ohledu příběh o mnichu Justovi<sup>104</sup>. Řehoř v něm vypráví: „*Pojal mne velký zármutek a počal jsem přemýšlet jednak, co bych měl učinit, aby umírající byl očištěn, jednak co zařídit, aby se bratřím žijícím dala výstraha. Povolav tedy k sobě Precióza, převora kláštera, pravil jsem: Jdi...*“ Řehoř je zde evidentně v postavení nadřízeného převorovi, pokud mu rozkazuje. Oproti ostatním příhodám navíc Řehoř udává přesnou dobu, kdy se příběh stal, totiž tři roky před sepsáním příhody. Zdá se tedy, že po svém návratu z Konstantinopole se Řehoř stal jakýmsi<sup>105</sup> opatem kláštera svatého Ondřeje v Římě.

Dá se také předpokládat, že většinu těchto klášterních příhod prožil Řehoř právě v tomto období, nikoliv před svým jáhenským svěcením jak uvádí Jan Diakon. To dokazuje nejznámější příhoda z tohoto období. Řehoř prý jednoho dne viděl na tržišti, jak obchodníci prodávají otroky z národa Anglů a, když zjistil, že jsou pohané, rozhodl se jít do Británie hlásat evangelium. Šel k papeži Pelagiovii II., aby získal dovolení a dostal by ho, kdyby se proti tomu nepostavil Římský lid, který si nedokázal představit Řehořův odchod na delší čas.<sup>106</sup> Beda Ctihodný uvádí jako svůj zdroj vyprávění předků, což v tomto případě nemusí být zdroj pochybný, vždyť Augustinova misie byla v té době stále živá a musela podat vysvětlení, jak a proč byla do Británie vyslaná. Mniši vyslaní do Anglie byli blízkými spolubratry Řehoře a jistě dostali přímo od něj vysvětlení příčin a důvodů Anglické misie. Silný punc věrohodnosti dává příhodě Řehořovo údajné hraní si se slovy jako Angli a angelicus a jiné slovní spřežky. Řehořova metoda rozboru biblického textu byla velice podobná. Každé slovo pro něj má skrytý až mystický význam.<sup>107</sup> Představa, že by hledal Boží vůli pomocí rozboru slov, je mu velice blízká. Připusťme tedy, že příhoda má reálný základ. Pak se určitě stala přesně v tomto období, neboť Řehoř v ní má blízký kontakt s Pelagiem II., dokonce mu nejprve radí, že je třeba vyslat misii a teprve potom se dobrovolně hlásí. Navíc si lze těžko představit, že by papež vyslal mnicha bez nějakého svěcení. Je dokonce pravděpodobné, že Řehoř měl v této době již svěcení kněžské, lze si totiž

---

<sup>103</sup> J. D. I., 33.-38.

<sup>104</sup> Dial. IV., 55.

<sup>105</sup> Přesto si asi nelze představovat jeho úlohu takovou, jakou měl opat v pozdějším středověku. Řehořovo postavení jako opata nám není přesně jasné. Žádné jiné prameny a životopisy se o něm nezmiňují.

<sup>106</sup> Viz B. C., II., 1., J. D., I., 21., P.D. , XVII.-XX.

<sup>107</sup> Např. v K. P.



stěží představit nejen misionáře do odlehlých končin jako jáhna, ale dokonce opata jáhna. Důvodem není nízká hodnost, ale praktická stránka věci. V klášteře i v misii musel být kněz, který by sloužil mši svatou.<sup>108</sup> V klášteře to býval většinou opat a jako dobrovolník Řehoř nemohl čekat, zda mu papež přidělí kněze. Zajímavá je reakce římského lidu. Překvapivé není to, že je lid brán jako činitel, neboť Římané se v návaznosti na antiku cítili výjimeční a ukázalo se to v této době vícekrát.<sup>109</sup> Překvapivý je Řehořův věhlas v Římě, který postupně stoupal a v této době už dosahoval výjimečnosti. K vysvětlení se nelze spokojit jen s výsledky, které Řehoř udělal na poli politiky, duchovních spisů, mnišství a duchovního života. Řehoř byl nepochybně v této době v Římě velmi činný, když si Římané nedokázali představit jeho odchod. Nasvědčuje tomu také okolnost, že Řehoř se objevuje na trhu, aby nakupoval, a zde potká Angly. Opat šel nakupovat. Musíme pozměnit pohled, v němž je Řehoř pouze zavřený v klášteře a plně usebraný v tichu. Konkrétní funkce ale neznáme, toto období Řehořova života je nám zatím z větší části skryté.

## 2.7 Období moru a Řehořova volba papežem

V roce 589 zasáhly Řím rozsáhlé povodně z řeky Tibery. V následnosti na to vypukl mor, kterému na počátku roku 590 podlehl také papež Pelagius II. „*A protože církev Boží by neměla být bez správce, zvolil všecken lid (plebs) Řehoře, přestože se tomu všemi silami vzpouzel.*“<sup>110</sup> Narážíme zde na problém Řehořovy volby. V situaci, kdy císař neměl v Římě de facto žádnou moc a navíc bylo období moru, takže do Říma by stěží přijeli zástupci okolního kléru, volili si Římané papeže zřejmě úplně sami.<sup>111</sup> Představa, že by volbu prováděl skutečně veškerý lid, je ale nereálná. Volbu museli provádět zástupci lidu, tedy nejvyšší církevní i světské hodnostáři v Římě. To, co nám tu chce Pavel Diakon naznačit je, že veškerý římský lid jeho volbu podporoval a nakonec i potvrzoval, neboť vědomí

---

<sup>108</sup> Naproti tomu Pavel Diakon v *Historia Langobardorum* V.,11. uvádí, že Řehoř byl v době zvolení papežem stále ještě jáhnem. V Životě svatého Řehoře však o celém tomto období mlčí a navazuje až obdobím moru. (P.D., X.)

<sup>109</sup> Např. problémy papeže Vigilia s římským lidem. Viz kap. IV.

<sup>110</sup> Sed quia Ecclesia Dei sine rectore esse non poterat, beatum Gregorium licet totis viribus revitentem, plebs tamen omnis elegit. P.D., X.

<sup>111</sup> Ostatně také dva poslední Řehořovi předchůdci byli voleni za obléhání Říma, takže precedens již existoval.

Římského občanství a z něj vyplývajících důsledků bylo v Římě stále ještě živé.<sup>112</sup> V tomto smyslu je snad nejbližší pravdě podání Jana Diakona, že Řehoře volil klérus, senát a lid Římský.<sup>113</sup>

Dějinně důležitá je Řehořova reakce na tuto volbu. Odmítá ji, a to dokonce tak, že píše list císaři Maurikiovi, aby volbu nepotvrdil. Už Řehoř z Tours dodává, že římský prefekt Germanus<sup>114</sup> posla s dopisem našel a dopis zničil. Poslal pak Maurikiovi „*dohodu o volbě, jak ji připravil lid*.“<sup>115</sup> Maurikios rád svolil, neboť měl s Řehořem přátelský vztah.<sup>116</sup> Řehoř ve své snaze nebýt papežem zatáhl do děje císaře, který dva jeho předchůdce vůbec nepotvrdil kvůli obležení Říma. Je tedy pravděpodobné, že Římané vůbec neměli v úmyslu o císařův souhlas žádat, vždyť jinak by požádali hned a Řehoř by je nemohl zaskočit. Až v důsledku Řehořova dopisu posílají císaři zprávu. Příznačné je, že nežádají o souhlas, ale posílají jen formálně listinu s dohodou, koho zvolili. Odráží se zde především odpor k císaři, který Řím nechal osamocený v těžké době a snaha o vlastní linii. Maurikios evidentně uvítal nejen Řehoře jako papeže, ale také možnost rozhodovat o římských záležitostech. Řehoř se ale nenechal odbít a snažil se utéct z Říma a po tři dny se schovával, až byl odhalen pomocí zázraku. Teprve potom souhlasil, že je to Boží vůle.<sup>117</sup> Dějinná událost je to proto, že se stala vzorem pro mnohé světce, až se stala i poměrně běžnou formulí legendistů u většiny světců.<sup>118</sup> Řehořovi to později vytknul biskup Jan z Ravenny a Řehoř to velmi obratně zdůvodňuje v *Knize pastýřské*.<sup>119</sup>

Řehoř chtěl ještě před svým vysvěcením zažehnat mor. Proto 29. srpna 590 v kostele svaté Sabiny<sup>120</sup> pronesl řeč, která se nám dochovala od určitého svědka u Řehoře z Tours.<sup>121</sup> Nařídil v ní třídní kající procesí, rozdělil ho na sedm částí podle sedmi stavů v Římě, jak si je představoval: klérus, mniši, mnišky, děti, laici, vdovy, manželky. Názorně tak ukazuje

---

<sup>112</sup> Dobře je to vidět na příkladu volby Pelagia I. roku 556. Pouze díky intervenci vojevůdce Narsesa byl prosazen na papežský stolec i proti vůli římského lidu a po celý svůj pontifikát tím byl velmi zatěžkán. V situaci, kdy byl Řím mocensky osamocený, nabyla podpora Římanů ještě většího významu.

<sup>113</sup> J. D., I., 39.

<sup>114</sup> Možná Řehořův bratr. Viz podkap. 2.1.

<sup>115</sup> Ř. T., X., 1. Evidentně tedy existovala jakási listina, kde byla nejen informace o zvolení Řehoře, ale také kdo ho volil.

<sup>116</sup> Viz Ř. T., X., 1.

<sup>117</sup> P. D., XIII.

<sup>118</sup> Řehoř sice nebyl zdaleka prvním světcem, který se snažil úřadu uniknout (před ním např. Řehoř Naziánský), ale jako největší vzor svatého papeže se stal vlivným popularizátorem tohoto jednání. Připomeňme jen vliv *Knihy pastýřské*. Viz podkap. 2.9.

<sup>119</sup> K. P., I.

<sup>120</sup> Ren., s. 119.

<sup>121</sup> Ř. T., X., 1.

svou představu církve před nástupem do pontifikátu, její hierarchie a její struktury.<sup>122</sup> Klérus staví na první místo, neboť jemu bylo svěřeno vedení církve prostřednictvím vkládání rukou. Od něj ale odlišuje mnichy, kteří požívají dodnes v církvi jisté výjimečnosti a zvláštního postavení vyplývající z jejich zasvěcení. Je to skupina, která hledá své zařazení do církevní hierarchie v celém průběhu církevních dějin a do kanonického práva ho zařadí plně až lateránské koncily ve 12. století. Problém spočívá v tom, že mnišské sliby, které se skládaly už tehdy ve stejném znění jako dnes,<sup>123</sup> představují jinou rovinu služby Bohu než svěcení. Mnišská rovina je v oblasti osobního zasvěcení Bohu a osobní svatosti, naproti tomu rovina svěcení je rovina služby církvi a svěřenému lidu. Navíc už tehdy jistě někteří mniši měli svěcení, jak se ukazuje na konkrétním Řehořově případě. Byla to ale zřejmě jen menšina mnichů, většina byly laici, což je ale spíše domněnka navzdory sebevědomým formulacím mnoha historiků. Sám Řehoř vždy považoval za přednější svěcení, jak ukázal v Konstantinopoli. Nikdy ale nepřestal být skutečným mnichem a po návratu do Říma a skončení jeho poslání se uchýlil zpět do kláštera. Mnichy rozhodně nepovažuje za rovné laikům, jméno laiků se objevuje až u páté skupiny. Za mnichy logicky následují mnišky. Dále pak děti, což je velice zvláštní. Nabízí se několik vysvětlení. Možná představovali naději pro novou generaci, možná chtěl Řehoř úmyslně povzbudit děti, avšak já bych se přikláněl k vysvětlení, že chtěl zdůraznit jejich ještě málo poskvřněnou čistotu, vždyť to byl kající průvod mající za účel líbit se Bohu. Za nimi šli laici, zřejmě to byli všichni ostatní muži. Pak vdovy před posledními manželkami, protože vdovy se zasvěcovaly Bohu. Důležité je, že s každou skupinou šla a řídila ji jedna část římského kněžstva. Tak si Řehoř představoval ideální teokratický stát a také se mu to splnilo. Nešlo tedy pouze o zažehnání moru, ale jakousi nenásilnou přestavbu Římské společnosti pod vedením Řehoře a jeho kléru. Řehořova obrovská obliba v Římě podpořená skončením moru a spojená se silným zážitkem kajících procesí připravila dobrou půdu pro Řehořův silný pontifikát.

Po Řehořových dalších marných pokusech o útěk ho Římané chytili a odvěkli do baziliky svatého Petra, kde ho vysvětili na biskupa a dosadili na Římský stolec.<sup>124</sup> Tak popisuje Řehořovo svěcení očitý svědek, na kterého odkazuje Řehoř z Tours, a těžko se s ním dá polemizovat. Stalo se tak 3. září 590.

---

<sup>122</sup> Že se jedná o Řehořovu představu a ne o nějaký společenský nebo církevní úzus, je evidentní, pokud by tomu bylo naopak, nebyla by řeč u Řehoře z Tours zaznamenaná.

<sup>123</sup> Benedictus, Regula Benedicti, LVIII.

<sup>124</sup> Viz Ř. T., X., I.

## 2. 8 Řehořův život během pontifikátu

Řehoř začal pontifikát velice energicky. Hned začal organizovat materiální pomoc uprchlíkům před Langobardy, kteří přicházeli do Říma ve velkém počtu. Řehoř jim jako správný pastýř poskytoval ochotně pomoc.<sup>125</sup> Na začátku každého měsíce nechal rozdělit obilí, ošacení a peníze pro chudé a potřebné.<sup>126</sup> Životopisci zdůrazňují, že nic nedbal o stavění a vyzdobování kostelů, ale finance věnoval na chudé.<sup>127</sup> Taková představa souzní s představou morem a obléháním zdecimovaného Říma, který však zřejmě nebyl výrazně poničený. Je třeba odmítnout představu, že Řehoř se stal v tomto smyslu jakýmsi obnovitelem Říma, který převzal téměř v troskách, že se stal jakýmsi zachráncem Říma.<sup>128</sup> Situace v Římě při jeho nástupu do pontifikátu nebyla tak špatná, jeho předchůdce se zbavil langobardského obležení Říma a právě skončený mor zde zvýšil potřebu nových přistěhovalců. Tím, že odolal obležení, stal se Řím určitou jistotou pro široké okolí a navíc velká část přistěhovalců sem proudila z důvodu náboženského pronásledování.<sup>129</sup> Řehořovy kroky jsou tedy logické.

Řehoř ani jako papež nechtěl změnit svůj způsob života a „*postaral se, aby se jeho dům stal klášterem.*“<sup>130</sup> Mnichy dosadil i do vysokých funkcí a značně proměnil papežský dvůr.<sup>131</sup> Přestože se pokoušel zachovat si alespoň část klášterního rozjímavého života, jako papeži se mu to nikdy nepovedlo, jak si stěžuje ve svých dopisech i jiných spisech.<sup>132</sup> Dobře si byl vědom starostí a zodpovědnosti svého úřadu, jak vysvětluje v *Knize Pastýřské*, a zdá se, že jeho odmítavý postoj k přijetí pontifikátu nevychází pouze z pokory, ale především z touhy být mnichem a nestarat se o světské záležitosti. Rozhodně není pochyb o tom, že se papežem stát nechtěl. Je tedy třeba vnímat také jeho pontifikát jako neustálou snahu vést rozjímavý život, což dokazují jeho spisy a kázání jako plody jeho rozjímavého života. Bohužel nemáme žádné bližší informace o této stránce jeho pontifikátu. Nelze si ale představovat papežský

---

<sup>125</sup> P. D., XVI.

<sup>126</sup> Ren., s. 121, J. D., II., 26.

<sup>127</sup> B. C., II., 1., P. D., XVI.

<sup>128</sup> Představa spíše starších historiků. Např. Ekert, F., *Církev vítězná I., Životy svatých a světic Božích*, Praha 1892, s. 406, 411-412.

<sup>129</sup> Také T. S. Brown naznačuje na základě archeologických nálezů, že ekonomická situace Itálie okolo roku 600 nebyla tak tíživá, jak ji popisují prameny. Především se snaží dokázat, že v Itálii proběhla v této době také určitá změna elit. Brown, T. S., *Transformation and continuity in Byzantine Italy, society and administration 550-650*, in : *From Late Antiquity to Early Byzantium*, ed. by Vavřínek, V., Praha 1985, s. 55-59.

<sup>130</sup> B. C., II., 1.

<sup>131</sup> Ren., s. 120.

<sup>132</sup> Např. Gregorius Magnus, *Homiliae XXII in Ezechielem*, 142, 170-172.

dvůr skutečně jako klášter, asi se jednalo především o některé společné modlitby, které se modlil společně s mnichy, které na dvůr přivedl. Přestože o tom více nevíme, je to velice důležitý příklad pro budoucí papeže. Řehoře, pozdější vzor největšího papeže, se v tomto ohledu pokoušelo úspěšně i neúspěšně následovat mnoho papežů.<sup>133</sup>

Nelze pominout další velice důležitou složku Řehořova života, jeho zázraky.<sup>134</sup> Na tak důležitou postavu církevních dějin jich je zapsáno velice málo. Jsou zaznamenány výhradně Pavlem Diakonem<sup>135</sup> a Janem Diakonem<sup>136</sup>, ostatní životopisci se o žádném Řehořově zázraku nezmiňují. Velký důraz na ně klade především Pavel Diakon, který se jen málo zabývá Řehořovou politikou, ale více nastiňuje jeho život.<sup>137</sup> Přesto nejde o množství zázraků, ale o šest poměrně málo fantastických zázraků. Zásadní je, že vždy jde o potvrzení Řehořova učení. Nejprve se ukáže proměněná hostie jako skutečná část Kristova těla jedné nedůvěřivé ženě.<sup>138</sup> Potvrdí se tak Řehořovo učení o skutečném proměnění eucharistie při mši svaté. Podobným způsobem se také poslům putujícím pro ostatky svatých ukáže krev tekoucí z části korporálu.<sup>139</sup> Zde šlo o potvrzení učení o důležitosti eucharistie, která převyšuje ostatky svatých. Následuje oslepnutí a následné obrácení najatých vrahů, kteří měli pomstít Řehořovu kritiku rozvodu jistého muže.<sup>140</sup> Dále pak Pavel Diakon uvádí mezi zázraky věc do jisté míry přirozenou. Jistý vladař pustošil okolí Říma,<sup>141</sup> Řehoř jej pokáral, ale on začal pustošit samotný Řím, tak mu papež vyšel vstříc a z jeho slov šla taková síla, že vladař okamžitě litoval.<sup>142</sup> Nejzajímavější je následující zázrak. Řehoř si vzpomněl na jedno z milosrdenství, které prokázal císař Trajanus jisté ženě a vyprosil mu přijetí do nebe, jak se mu zdálo ve snu.<sup>143</sup> Nejen, že jde o zázrak pouze ve snu, ale navíc odporuje Řehořovu učení<sup>144</sup>. Pavel Diakon sám v něm viděl určité teologické obtíže a dodává, že „*se zdá být*

---

<sup>133</sup> Za všechny lze jmenovat jako úspěšný příklad především jednoho z dalších největších papežů, tvůrce protireformace Pia V. (1566-1572), pro kterého se stal tento aspekt stěžejním bodem jeho protireformačního programu.

<sup>134</sup> Nebudu se zde vyjadřovat k otázce jejich pravosti či fiktivnosti, neboť jsem přesvědčen, že takový soud historikovi nepřísluší, ačkoliv mnozí historikové jsou jiného názoru.

<sup>135</sup> P. D., XXII.-XXVIII.

<sup>136</sup> J. D., II., 41.-45.

<sup>137</sup> Důvod uvádí sám Pavel Diakon. Chce v podstatě potvrdit Řehořův kult světce, k čemuž jsou zázraky nezbytné. Viz P. D., XXII.

<sup>138</sup> P. D., XXIII.

<sup>139</sup> P. D., XXIV.

<sup>140</sup> P. D., XXV.

<sup>141</sup> Zajímavé je, že Pavel Diakon toto území považuje za církevní državu, nevíme však, jak by toto území nazval Řehořův současník.

<sup>142</sup> P. D., XXVI. Zdá se, že tímto vladařem by mohl být Langobardský král Agilulf, jenž obléhal Řím. Problém je, že se Pavel Diakon nezmiňuje o tom, že by byl pohan nebo arián, ale Agilulf buď pohan či arián byl.

<sup>143</sup> P. D., XXVII.

<sup>144</sup> Viz poznámka K. Kuffnera in: Pavel Diakon, Život svatého Řehoře Velikého, ed. by Kuffner, K., Praha 1909, s. 41.

*jistější, aby se v této události ctil soud Boží lásky a moci a aby to nikdo nerozebíral.*“<sup>145</sup> Ani já proto nebudu blíže rozebírat tento zázrak, neboť nejsem teolog. Jen je třeba dodat, že tak vyčnívá z naprosto dogmatických zázraků, že stěží může jít o autorův výmysl, neboť by jistě vymyslel lepší zázrak. Blok zázraků nakonec uzavírá světoznámá holubice, kterou spatřil Řehořův blízký přítel Petr Diakon, jak napovídá Řehořovi, co má diktovat. Holubice jako symbol Ducha svatého se zde samozřejmě mohla objevit přirozeně, takže se opět nejedná o mimořádný zázrak. Je zde ale uveden úmyslně na konci, aby stvrdil, že pravá zázračná Řehořova síla tkvěla v jeho slovech, nikoliv v zázračných činech. Tak se také tento výjev stal podkladem pro zobrazování svatého Řehoře. Vůbec se tento zázrak nemusel dostat na veřejnost, jak říká Pavel Diakon, neboť sám Řehoř zakázal Petrovi někomu o tom říkat. Petr Diakon by to neřekl, a to je velmi důležité, kdyby nebyli lidé, kteří tupili Řehoře z opovázlivosti a nadutosti.<sup>146</sup> Podle tohoto vyjádření se zdá, že Řehoř měl své odpůrce a jejich hlas po jeho smrti nebyl vůbec slabý. Kritika ovšem zřejmě nenapadala jeho život ani jeho učení, ale jeho politiku.

## 2. 9 Řehořova smrt a posmrtný kult

Řehoře během pontifikátu začala stále více a více sužovat jeho žaludeční nemoc. Zřejmě od roku 599<sup>147</sup> byl upoután skoro úplně na lůžko. Přesto dál aktivně vykonával svůj úřad za pomoci svých klášterních dvořanů. Zemřel v pokročilém věku pravděpodobně stářím nebo podlehl své dlouholeté nemoci 12. března 604. Pohřben byl v bazilice svatého Petra před sakristií po boku několika dalších papežů. Významný je epitaf, který byl napsán na jeho hrob jeho současníky a který zároveň shrnuje zásadní skutky hodné obdivu: *„Přijmi země tělo, vzešlé z tvého těla, jež vrátíš jednou, až vzkřísí je Bůh. Duch ku hvězdám touží, smrt žádné nároky nemá na toho, komu je smrt spíš cestou k novému životu. V tomto hrobě jsou ukryty nejvyššího biskupa údy, který žít bude nespočetnými dobrými skutky po celé zemi. Hlad zaháněl plnými stoly, mrazení šatem, duše před nepřitelem chránil svatými slovy a skutky plnil, co kázáním učil, příkladem byl, mystické když pronášel řeči. Ke Kristu obrátil Angly, láskou je k tomu vedl, novým národem rozšířil věřících řady. Tuto práci, toto úsilí, tuto péči, to jsi,*

---

<sup>145</sup> P. D., XXVII.

<sup>146</sup> P. D., XXVIII.

<sup>147</sup> Ekert, F., *Církev vítězná I., Životy svatých a světic Božích*, Praha 1892, s. 411.

*pastýři, konal, abys nabídl Pánu převelký užitek stáda, tak stal jsi se vyslancem Božím a z vítězství se těšíš, neboť máš již odměnu za své úsilí, jež konce nemá.*“<sup>148</sup> Autor zde naráží na Řehořovu touhu po nebeských věcech, dobré skutky po celé zemi naznačují výbornou politiku, nasycení a ošacení mají zdůraznit dobré skutky v Římě, dále vybraná kázání spojená s praktickým životem, povznášení do hlubin mystického výkladu Bible, obrácení Anglů, služba správného pastýře duší. To jsou hlavní skutky a rysy, již si cenili na Řehořovi současníci těsně po jeho smrti. Nazvali ho s určitou nadsázkou vyslancem Božím (*consul Dei*)<sup>149</sup> a označily plody jeho práce za trvalé.

Pokud se ozvaly určité výhrady ke svatosti Řehoře po jeho smrti, jak jsme naznačili výše, zřejmě pocházely z oblasti Konstantinopole. Jeho náhrobek v Římě, jeho pověst zachycená Bedou v Británii a Řehořem z Tours ve Franské říši dokazují v těchto oblastech určitý kult. Nejsilněji se tento kult pěstoval logicky v Británii, kde ho šířili jeho misionáři, kteří tak potvrzovaly svůj mandát k christianizaci. Důkazem je nejstarší nám známá legenda neznámého mnicha z Whitby.<sup>150</sup> V Římě byla situace komplikovanější. Kult evidentně existoval, ale odklon jeho nástupců od Řehořovy politiky způsobil malou propagaci. Pro Římany byl zřejmě znovuobjeven až Řehořem II. roku 715, který se přihlásil k jeho politice a přijal jeho jméno. Potvrzuje to absence legend ze staršího období, což ale neznamena, že by ve skutečnosti neexistovaly, spíše to vypovídá o jejich rozšíření a oblíbenosti.

Pokud se týká Franské říše, musel zde být znám poměrně dobře Řehořův pontifikát, neboť Řehoř z Tours mluví jen o událostech před jeho zvolením papežem jakoby zbytek Frankové už znaly. Ostatně nemělo by smysl mluvit o takovém papeži jen před pontifikátem. Možná existoval jiný spis týkající se jeho pontifikátu rozšířený ve Franské říši, anebo se na to Řehoř z Tours necítil vzhledem k obsažnosti látky a spokojil se s dosavadní znalostí Franků. Ta pramenila přinejmenším ze spisů Řehoře samotného, které byly zdá se velice rozšířené, především *Kniha pastýřská*. Sám císař Maurikios, který ji získal od jáhna Anatolia, si ji prý oblíbil a nechal ji přeložit do řečtiny od samotného Antiochijského patriarchy Anastazia.

---

<sup>148</sup> *Suscipe terra tuo corpus te corpore sumptum, reddere quod valeas vivificante Deo, Spiritus astra petit, lethi nul iura nocebunt, cui vitae alterius mors magis illa via est. Pontificis summi hoc clauduntur membra sepulcro, qui innumeris semper vivat ubique bonis. Esuriem dapibus superavit, frigora veste, atque animas monitis textit ab hoste sacris. Implebatque actu quidquid sermone dicebat, esset ut exemplum mystica verba loquens. Anglos ad Christum vertit pietate magistra, acquirens fidelque agmina gente nova. Hic labor, hoc studium, tibi cura haec pastor agens, ut Domino offerres plurima lucra gregis. Hisque Dei consul factus, laetare triumpho, nam mercedem operum iam sine fine tenes.* B.C., II., 1.

<sup>149</sup> Tamtéž.

<sup>150</sup> Více o Řehořově kultu v Británii viz Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012, s. 51-61.

Také angličtí misionáři ji hojně šířili a sám král Alfréd Veliký ji přeložil do saštiny a napsal k ní předmluvu. Na Pyrenejském poloostrově ji rozšířil zmiňovaný biskup Leandr, který ji prý nejprve políbil. O rozšíření ostatních Řehořových spisů nemáme zprávy, ale lze pochybovat, že by čtenáři netoužily také po nich, pokud byla *Kniha pastýřská* tolik oblíbená.<sup>151</sup> Takové rozšíření Řehořových spisů zřejmě způsobilo, že se pohlíželo na Řehoře především jako na církevního učitele, myslitele a teologa a do pozadí se dostával jeho život. V nejnovější době se přikládá velká váha jeho teologii i politice, ale jeho život stále zůstává poněkud v pozadí.

---

<sup>151</sup> K rozšíření Řehořova kultu viz Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012, s. 51-56, Pavel Diakon, *Život svatého Řehoře Velikého*, ed. by Kuffner, K., Praha 1909, s. 7-8.



### 3. Literární dílo Řehoře Velikého a jeho koncepce církve

#### 3.1 Dochované spisy a jejich historický význam

Řehořovo literární dílo je velice pestré a rozsáhlé. Z doby přelomu 6. a 7. století nemáme dnes dochované jiné takto rozsáhlé dílo od jediného autora. Z tohoto hlediska je samozřejmě Řehořovo literární dílo jedinečným pramenem poznání doby. Nás však bude toto dílo zajímat z jiného pohledu, jde nám o to, nastínit a pochopit Řehořovu koncepci a jeho pohled na svět. Nutně se přitom budeme potýkat s problémem interpretace, které jsou dodnes různé.<sup>152</sup> Toto dílo dnes zahrnuje deset spisů.<sup>153</sup> Nabízí se možnost rozdělit spisy na díla etická a dogmatická, některá díla by však náležela do obou skupin.<sup>154</sup> Rovněž z hlediska formy je dílo natolik pestré, že žádné rozdělení není možné.<sup>155</sup> Zjednodušeně lze říci, že Řehoř píše to, o čem se domnívá, že je právě potřeba. Stručně tedy nejprve pojednáme o jednotlivých dílech a poté se zaměříme na klíčové otázky Řehořovy koncepce.

##### 3.1.1 Liber Regulae pastoralis (Kniha pastýřská)

Nedá se říci, který z Řehořových spisů je nejdůležitější, u *Knihy pastýřské* je však prokazatelné, že měla z jeho děl v historii největší vliv, jak bylo ukázáno výše. Postupně začala být považována za určitou příručku správného klerika a stala se nutnou výbavou každého biskupa.<sup>156</sup> To skutečně byl původní záměr pisatele. Také je třeba rozlišit mezi záminkou sepsání a skutečným důvodem sepsání. Záminkou byla nepochybně, jak sám Řehoř říká v úvodu,<sup>157</sup> obhajoba vlastní snahy utéct před úřadem. Proto je kniha věnována

---

<sup>152</sup> Ačkoliv se badatelé snaží vyhnout zařazení Řehořova díla, ba Řehoře samotného, přece jen někteří interpretují jeho dílo spíše jako zakončení antického pohledu na svět, jiní vidí v této koncepci vzor pro středověk. Budeme se tedy muset přiklonit přinejmenším k jednomu z těchto pohledů, neboť jsou v jistém smyslu protichůdné.

<sup>153</sup> Liber Regulae pastoralis, Dialogorum libri IV., Registrum epistolarum, Moraliū libri XXXV. (Expositio in librum Iob), Commentarius in librum I. Regum, Expositio super Cantica canticorum, Homiliae XL in Evangelia, Homiliae XXII in Ezechielem, Sacramentarium Gregorianum, Knihy odpovědí k dotazům biskupa Augustina vložené do knihy Bedy Ctihodného Církevní dějiny národa Anglů.

<sup>154</sup> Např. Dialogy, které jsou v zásadě dílo etické, nicméně v poslední knize přechází do sféry dogmatické.

<sup>155</sup> Jsou zde díla v podobě dialogů, dopisů, výkladů, kázání atd.

<sup>156</sup> Už Hinkmar z Remeše v polovině 9. století v díle De ordine palatii, Praef. opusc. 55. říká, že při biskupském svěcení bylo zvykem dávat biskupovi u oltáře do rukou kromě knihy kánonů také právě Knihu Pastýřskou s napomenutím, aby uspořádal takto svůj život a rozsuzoval, jak je tam napsáno.

<sup>157</sup> K. P., Praef.

ravennskému biskupovi Janovi, který mu to nejvíce vytýkal. Řehoř navazuje na určitou tradici, kterou reprezentují dvě veliké teologické autority – Řehoř Naziánský<sup>158</sup> a Jan Zlatoústý<sup>159</sup>. V těchto spisech jsou velmi obšírně vysvětleny důvody a rozebrány všechny aspekty přijetí úkolu pastýře duší.<sup>160</sup> Řehoř proto nepotřeboval psát další podobné dílo. Rozhodně neměl v úmyslu pokusit se překonat nejsilnější teologické autority řeckého východu. Podíváme-li se na obsah spisu, zjistíme, že se vůbec nejedná o žádnou apologii, ale o detailně propracovaný popis správného pastýře duší. Vzhledem k době sepsání, tedy roku 591, kdy byl Řehoř na počátku svého pontifikátu,<sup>161</sup> je zřejmé, že hlavním důvodem sepsání bylo představení vlastní představy klerika, podle níž se bude ve svém pontifikátu řídit ve vztahu ke svým podřízeným i spolubiskupům. Jedná se tedy o jakousi politickou koncepci vedení církve, jak si ji idealizovaně představoval.

Na druhou stranu z Řehořových dopisů se zdá, že nebyl jen idealista. Zajímavé je, že myšlenkou na sepsání takového díla se zabíral již jako apokrysfář v Konstantinopoli, zmiňuje se o tom v díle *Moralia*<sup>162</sup> sepsaném právě zde. Evidentně viděl nedostatky a snad i nejednotu vize dobrého klerika. A to právě v Konstantinopoli, kde se poslání klerika realizovalo velice rozličně. Realisticky viděl, že pokud má církev dobře fungovat, musí mít klerici stejný cíl a jedním pohledem se dívat na své poslání a usilovat a jeho dokonalé naplnění. Funkční mechanismus se tím velice zefektivní, budou-li všichni usilovat o stejný cíl. Nabízí se tak další důvod sepsání, snaha dát jednotnou vizi dobrého pastýře. V tom se také právě liší od svých předchůdců Řehoře Naziánského a Jana Zlatoústého, kteří úmyslně prezentují pouze vlastní názor a nemají ambice sjednotit pohledy, čemuž napovídá i dialogická forma v případě Jana Zlatoústého. Z faktu, že se Řehoř nebojí konfrontovat či navazovat na takové autority jací byli zmiňovaní teologové, svědčí nejen o silném sebevědomí Řehoře, ale rovněž o obrovských ambicích, jaké si kladl. V tomto smyslu musíme také hledět na Řehoře jako na velice vzdělaného patristu a antického člověka perfektně znalého řecké teologie.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Dílo Obhajoba vlastního útěku (Apologia).

<sup>159</sup> Dílo O kněžské službě (De sacerdotio).

<sup>160</sup> Zvláště ve zmíněném díle Jana Zlatoústého, které má formu dialogu a předkládají se zde rozličné argumenty. Jedná se také o ospravedlnění. Viz Drobner, H. R., Patrologie, Praha 2011, s. 665. (dále jen Drob.)

<sup>161</sup> Viz L. I., 24., V., 53. Z toho vyvozuje H. R. Drobner, že dílo bylo vydáno nejpozději v únoru 591. Tamtéž.

<sup>162</sup> Gregorius Magnus, *Moralium libri XXXV., XXX.*: „Uvažuji, že bych to (jak mají být jednotlivci napomínáni,) uskutečnil s pomocí Boží v jiném díle, pokud mi při mém zaneprázdnění zbude trocha času.“

<sup>163</sup> Viz Drob., s. 665. Obsahu díla, strukturu a koncepci se budeme věnovat v podkap. 3.3.

### 3.1.2 Dialogorum libri IV. (Dialogy)

Kniha *Dialogů* je psána naprosto odlišným stylem než *Kniha pastýřská*. Jedná se o fiktivní rozhovor mezi Řehořem a jeho jáhnem a blízkým přítelem Petrem<sup>164</sup>. Jáhen Petr zde hraje roli podněcovatele Řehořových myšlenek, dává otázky a představuje hlas obyčejného člověka. Řehoř pak vypravuje příběhy ze životů italských světců nebo jiné zajímavé příběhy z období šestého století jako příklad pro své současníky<sup>165</sup>, někdy těmto příběhům předchází i krátký teologický výklad Řehoře. Kniha je originální tím, že je to nejstarší dochovaný dialogický spis z pera papeže a druhý nejstarší dochovaný hagiografický spis z oblasti Itálie.<sup>166</sup> Řehoř se evidentně snaží navázat na antickou tradici dialogů pěstovanou více na Východě než na Západě. Koná tak úmyslně. K sepsání ho podnítili jeho klášterní spolubratři, především zmíněný jáhen Petr<sup>167</sup>. Stěžovali si, že v oblasti Itálie nebyli žádní světcí hodní následování a prosili Řehoře o nějaké příklady. Řehoř pojal toto téma poněkud širěji. Striktně se drží oblasti Itálie<sup>168</sup>, ale přidává i různé zázraky a teologické výklady. Vždy příběh dokládá očitým svědkem, a to svědkem podle něj spolehlivým, což dokládá, že nevěřil všemu, co se povídá. Přesto šel ještě dále, uvědomil si, že kulturní centrum bylo přeneseno na Východ a snaží se situaci změnit.

Spis psal pravděpodobně v letech 593 nebo 594<sup>169</sup>, v situaci, kdy již nějaký čas vykonával papežský úřad. Bylo by naivní myslet si, že v této situaci by psal spis pouze pro útěchu svých klášterních spolubratří. Z dialogické formy i ze striktního trvání na italských příbězích se zdá, že hlavní motivací bylo kulturní povznesení oblasti Itálie a uvědomění si vlastní hodnoty. V tomto kontextu bylo přirozené, že spis poslal langobardské královně Theodelindě, aby jí pomohl obrátit manžela Agilulfa na katolickou víru<sup>170</sup>.

Spis Řehoř rozdělil do čtyř knih, z nichž dvě věnoval příběhům světců z Itálie<sup>171</sup>, jednu postavě Benedikta z Nursie a jednu problematice posmrtných věcí.<sup>172</sup> Z toho vyplývají

---

<sup>164</sup> Petr byl nejprve správcem církevního majetku na Sicílii, později v Kampánii a pak byl zřejmě vysvěcen na jáhna a působil na dvoře Řehoře v Římě.

<sup>165</sup> Nejstarší příběh je z let 510-511. Viz Vodička, T., Čtyřicet homilií na evangelia, Olomouc 1946, s. 32.

<sup>166</sup> Nejstarší v tomto směru je dílo Martyrologium Hieronymianum. Tamtéž, s. 31.

<sup>167</sup> L., III., 50., Dial., Praef.

<sup>168</sup> Např. Dial. III., 14.

<sup>169</sup> Dá se tak usuzovat podle odkazu na předcházející mor. Viz Drob., s. 667.

<sup>170</sup> Paulus Diaconus, De gestis Langobardorum, IV., 5.

<sup>171</sup> Výjimečně se dostává i na půdu Afriky (Dial., III., 32.) a Hispánie (Dial., III., 31.), to jen při tak důležitých příbězích jako bylo obrácení vizigótského krále, na Východ nikdy nepřechází.

základní problémy, které spatřoval v tehdejší oblasti Itálie. Kromě zmíněného nedostatku dobrých vzorů a nedostatku kulturního sebevědomí, to byla mnišská problematika. Problém spatřoval v nejednotě mnišství. Na Východě viděl vzor svatého Basila Velikého, který sjednocoval různorodé kláštery v jednom duchu. Na Západě se snažil o podobnou jednotu podle vzoru svatého Benedikta, protože si uvědomoval odlišnou situaci, proto Benediktovi věnuje celou jednu knihu a představuje mnoho dalších mnišských vzorů.<sup>173</sup> Další problém viděl v teologické nevzdělanosti a snad i nejednotě, proto věnuje celou knihu nejdůležitějšímu tématu, posmrtnému životu. Jedině správná víra v posmrtný život může podnítit lidi k větší snaze o svatost i zájem o otázky víry. Věnuje se stručně a jasně i dalším teologickým tématům - eucharistii<sup>174</sup>, přípravě umírajících<sup>175</sup>, intencím mše svaté<sup>176</sup>, očistci<sup>177</sup>, předurčení<sup>178</sup> a velice cenný je výklad druhů lítosti<sup>179</sup>. Podařilo se mu především v tomto spisu spojit snahu o kulturní povznesení Itálie s praktickým vzorem světců, aby to bylo průkazné, jasné a stravitelné i pro poloromanizované Langobardy.<sup>180</sup>

### 3.1.3 Homiliae XL in evangelia (Homilie na evangelia)

Soubor Řehořových homilií na různá místa evangelií je cenným dokladem jeho pastoračního a kazatelského působení. Byla totiž pronášena zčásti Řehořem samotným a zčásti jeho notářem za jeho osobní účasti v rozličných římských bazilikách při příležitosti různých svátků. Na druhé straně vydaný a revidovaný soubor těchto homilií<sup>181</sup> věnuje a posílá taorminskému biskupovi Sekundinovi. Přikládá k homiliím stručnou nicméně nesmírně zajímavou předmluvu. Píše zde v kajícím duchu o nepřesných opisech, které

---

<sup>172</sup> H. R. Drobner spatřuje ve čtyřech knihách také teologickou symboliku. Kniha I. končí vstupem do podsvětí, kniha II. nanebevstoupením, kniha III. výhledem na konec časů a kniha IV. osvětluje posmrtný život. Dokonce mají Dialogy také numericky propracovanou strukturu. Viz Drob., s. 667.

<sup>173</sup> Nemáme tím na smysli sjednocení klášterů pod jedinou řeholí Benediktovou, ale snahu postavit Benedikta jako nejvyšší vzor a jeho řeholi jako hlavní inspiraci pro klášterní pravidla. Určité náznaky snahy o jednotu mnišství se dají vyvodit z Řehořovy korespondence. Viz podkap. 3.2 a 4.13.

<sup>174</sup> Dial., II., 24., 37.

<sup>175</sup> Dial., II., 37, IV. 15., 35.

<sup>176</sup> Dial. IV., 55. a násl.

<sup>177</sup> Dial. IV., 39., 55.

<sup>178</sup> Dial., I., 8.

<sup>179</sup> Dial., III., 34.

<sup>180</sup> Zbývá dodat, že v minulosti se vedla vleklá debata o autenticitě Dialogů, kterou znovu otevřel F. Clark roku 1982. Dnes se historici přiklání většinou k pravosti Dialogů. Viz Drob., s. 667.

<sup>181</sup> Pořízený pravděpodobně roku 592. Řehoř I., Čtyřicet homilií na evangelia, ed. by Vodička, T., Olomouc 1946, s. 30.

kolovaly, a dokonce se omlouvá za nepřesný výklad jedné pasáže evangelia<sup>182</sup>. Zdá se proto, že v pozadí vydání těchto homilií nebyl pouze zájem věřících, ale také mu zřejmě předcházelo podezření z mylného učení. Autoritou, která mohla očistit dílo od jakýchkoliv pochybností, byl jiný biskup, proto zřejmě takové věnování. Řehoř jako dominantní papež se nebojí psát v kajícím duchu a vysvětlovat svoje stanoviska. Na první pohled by se mohlo zdát, že jeho autorita musela být silně otřesena<sup>183</sup>, ve skutečnosti tomu jistě bylo naopak, každé vyjádření Řehořovy kajícího podtrhovalo jeho pověst svatosti a právě na ní byla postavena jeho autorita, jak bylo naznačeno v první části práce.

Uvedené homilie dokládají, že Řehoř byl vytříbeným kazatelem. Dokázal se držet jedné linie výkladu a rozvinout ho, dokázal reagovat na problémy doby<sup>184</sup>, mluvil jasně a stručně. Cíle si kladl dva, poučení o věcech víry a morální povzbuzení věřících. Navíc dokázal do většiny homilií zahrnout také téma, které mu přišlo stále aktuální a stěžejní, téma eschatologické. Toto téma se objevuje ve všech jeho spisech. Do určité míry Řehoř odrážel pocit v římské společnosti. Po dlouhém trvání Římské říše, ve které byla spatřována trvalá stabilita, přišlo dlouhé období nájezdů, plenění, stěhování národů. Zřejmě úspěch Langobardů přesvědčil Řehoře i jiné Římany, že obnovení impéria už není možné a že se skutečně jedná o dobu apokalyptickou. Také je ale možné, že se snažil použít tyto pocity ve společnosti pro zlepšení církevních poměrů i k obrácení věřících, podobně jako v případě kajících procesí před svým pontifikátem. Nasvědčovalo by tomu celé jeho dílo, misijní působení, reforma liturgie, mnišství, kulturní obroda Itálie aj. Tyto věci nesvědčí o apokalyptickém strachu Řehoře, i když ho nevyklučují. V každém případě na konci jeho pontifikátu byla společenská situace poněkud jiná v důsledku stabilizace a rozšíření katolické víry. Tyto homilie konečně ukazují na vliv, který Řehoř v Římě měl i na úctu, které zde požíval, neboť nebylo běžné pořizovat si opisy a vydávat papežovy homilie. Tím, že je sám papež vydal, svou oblibu nutně ještě zvýšil, vždyť, kdo z prostého lidu by nebyl poctěn, že byl účastníkem toho, co si mohli všichni přečíst a co bylo věnováno jinému biskupovi.<sup>185</sup>

### 3.1.4 *Moralium libri XXXV. / Expositio in librum Iob (Moralia)*

<sup>182</sup> „Ono místo, kde je psáno: Ježíš byl veden Duchem na poušť, aby byl pokoušen od ďábla, jsem nejprve vyložil s jakousi obojakostí, ale tuto pochybnost jsem později opravil přesnou formulací.“ Gregorius Magnus, *Homiliae XL in evangelia*, Praef.

<sup>183</sup> Je třeba připomenout, že také Knihu Pastýřskou Řehoř pojímá jako apologii proti kritice, že nechtěl přijmout pontifikát. Možná, že i toto obvinění nějak souviselo s předešlým. Podrobnosti nám nejsou známy.

<sup>184</sup> Např. kritika Priscillianistů. Gregorius Magnus, *Homiliae XL in evangelia*, X.

<sup>185</sup> Viz Řehoř I., *Homélie sur l'Évangile*, ed. by Étaix, R., Paris 2008, s. 15-16.

Jedná se o nejranější Řehořovo dílo započaté v době jeho pobytu v Konstantinopoli a dokončené asi roku 595.<sup>186</sup> Zároveň jde paradoxně o jeho dílo nejrozsáhlejší. Komentuje zde kompletní biblickou knihu Job, a to s cílem podat výklad historický, alegorický a morální. Podle výkladu historického je Job osoba zasažená utrpením a zkouškami, v alegorickém smyslu vztah Joba s Bohem představuje vztah Krista s církví, v morálním výkladu Job představuje člověka v nouzi.<sup>187</sup> Výklad historický je velice stručný a z dnešního hlediska nedostatečný.<sup>188</sup> Mnohem více se věnuje výkladu alegorickému, ale zdaleka nejrozsáhlejší je výklad morální. Sám Řehoř si toho byl vědom a nazval toto dílo *Libri morales*. Můžeme tak vidět specifický rys Řehořových výkladů, vždy se nutně musí dobrat k morálnímu poselství a vše je k tomu zaměřeno.<sup>189</sup> Je to dáno nejen Řehořovým charakterem, ale také poptávkou čtenářů vzhledem k politické situaci na Západě a k apokalyptické náladě. Základní myšlenkou díla je, že cesta člověka k Bohu vede za pomoci duchovních pastýřů skrze pokušení k sebepoznání. Pokora, čistota srdce, bohabojnost, zkroušenost – to jsou účinky Kristových utrpení. Teologové v tom spatřují odkaz Augustinův, přičemž Řehoř více zdůrazňuje svobodnou vůli člověka.<sup>190</sup>

Jak již bylo uvedeno, dílo bylo psáno na přání biskupa Leandra ze Sevilly a Řehořových klášterních spolubratří s poukazem na špatnou srozumitelnost knihy Job. Zdá se ale, že vzniklo něco poněkud odlišného, jakýsi morální program, jak sám Řehoř přiznává v názvu. Zpočátku tomu určitě tak nebylo vzhledem k cíli podat trojí výklad. Nabízí se dvojí závěr, buď Řehoř z přirozeného tíhnutí k morálnímu poselství neodhadl míru, nebo později vzhledem k nástupu na papežský stolec koncepci změnil a zaměřil se na morální obrodu společnosti. Druhému výkladu by více nasvědčoval Řehořův název *Libri morales* a především fakt, že Řehoř dílo dokončil i během časově náročného pontifikátu. Z tohoto pohledu by se pak hodilo, že adresoval dílo Leandovi, protože tak mohl snadno rozšířit morální obrodu do Hispánie.

---

<sup>186</sup> H. Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří 2005, s. 253.

<sup>187</sup> Drob., s. 663.

<sup>188</sup> Od knihy IV. historický výklad úplně pomíjí.

<sup>189</sup> Zřejmě tento rys byl podnětem k silnému podceňování západní patristické teologické literatury na úkor teologie východní. Je třeba ale připomenout, že morální akcent nic nevypovídá o teologické neznalosti nebo zaostalosti. V případě Řehoře je to očividné vzhledem k tomu, jak své teologické stanovisko obhájil proti samotnému Konstantinopolskému patriarchovi Eutychovi v době jeho působení v Konstantinopoli.

<sup>190</sup> Drob., s. 663.

### 3.1.5 Homiliae XXII. in Ezechielem, Commentarius in librum I. Regum, Expositio super Cantica canticorum (Homilie na Ezechiela, Komentář k První knize královské, Výklad Písňe písni)

Jedná se o komentáře podobné povahy ke třem biblickým knihám. V případě knihy Ezechiel sepsaném roku 593 se jedná pouze o vybrané části z úvodu a závěru knihy<sup>191</sup>, proto byl dílu dán název *Homiliae*, i když jde spíše o výklad než kázání. Projevují se tu opět typické rysy Řehořových výkladů, morální aspekt, kterému je podřízen alegorický výklad, rétorická vytríbenost, pevná linie výkladu nepřipouštějící pochybnosti. Vždy se dostáváme do pozice učedníků, kteří naslouchají mistrovi, u něhož cítíme rozvahu a pevnou ruku. Takový pocit byl důležitý pro autoritu Řehoře Velikého a můžeme si tak představit jeho působení na lidi okolo sebe i na politiku tehdejší doby. V situaci, kdy se hroutí Římská říše, přichází s jasnou představou, morální autoritou a pevnou rukou. Je třeba ale zmínit, že *Commentarius in librum I. Regum* a *Expositio super Cantica canticorum* vyvolávají stále otázku autenticity, přestože v poslední době se vědci přiklánějí k tomu, že autentická jsou.<sup>192</sup> Stejně jako *Moralia* a *Homilie na evangelia* jsou to díla teologická, proto jim nebudeme věnovat hlubší rozbor.

### 3.1.6 Registrum epistularum (Listy)

Zachoval se nám výjimečně velký počet Řehořových dopisů oproti jeho předchůdcům i nástupcům. Nejnovější údaje hovoří o 854 dopisech<sup>193</sup>. Nejsou dochovány originály, ale pouze opisy ve třech verzích, z nichž stěžejní a největší je opis papeže Hadriána I. pro Karla Velikého z konce 8. století. Původní rukopis, tzv. *Liber diurnus*, kam byla zapisována Řehořova korespondence, se totiž ztratil v 9. století.<sup>194</sup> Je třeba podotknout, že se nejedná výhradně o Řehořovo autorství, ale přikládají se někdy také odpovědi adresátů, které jsou

<sup>191</sup> První část (kniha) díla probírá biblickou pasáž Ez 1-4, druhá část se věnuje kap. 40 biblické knihy Ezechiel.

<sup>192</sup> Viz Řehoř I., *Commentaire sur Le Cantique des cantiques*, ed. by Bélanger, R., Paris 1984, s. 15-28, Řehoř I., *Commentaire sur Le Premier livre des rois*, ed. by Vogué, A., Paris 2004, s. 9-13.

<sup>193</sup> Údaje o počtu se liší a mají vzestupnou tendenci. Tradičně byl dlouhou dobu uváděn počet 848, jak se stále ještě uvádí v Římském breviáři. (Denní modlitba církve, Kostelní Vydří 2002, s. 1491.) Nejnovější příručka *Slovník starokřesťanské literatury* mluví o čísle 854. Viz Kraft, H., *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří 2005, s. 253.

<sup>194</sup> Drob., s. 669.

velice cenné. Polský překladatel tohoto registra shrnuje povahu Řehořových dopisů takto: „*Mohlo by se zdát, že jsou jakoby potvrzením a popularizací díla zvaného Liber regulae pastoralis napsaného na počátku Řehořova pontifikátu.*“<sup>195</sup> Právě v tom zřejmě tkví odpověď na otázku, proč se dochovalo takové množství dopisů. Dokládá to nezpochybnitelně, jakým příkladem byl Řehoř Veliký pro své nástupce, kteří spatřovali v dopisech jakousi praktickou část *Knihy pastýřské*, tedy jak má vypadat praktická stránka dobrého pastýře, papeže. Domnívám se, že právě tyto dopisy mají velký vliv na utváření papežských dějin po pontifikátu Řehoře Velikého. Řehoř v nich mluví s neotřesitelnou autoritou a zároveň s nádechem určité pokory, odmítá jakoukoliv diskusi, dává přesné a jasné pokyny svým podřízeným, mluví s velikou úctou k patriarchům a přesto ani s nimi v zásadě nediskutuje. To vše zahluje do pocitu jakéhosi nutného zla, které musí jako pastýř přijmout, i když by nejraději zůstal v klášteře sám s Bohem. Rozhodně nechci pochybovat o této Řehořově upřímné touze, na druhé straně s takovým pojetím pontifikátu se nedá diskutovat, pokud s ním adresát nesouhlasí, nemá mu, jak ublížit nebo co udělat, protože k němu mluví z pozice mučedníka, tedy světce. Typickým dokladem může být také jeho reakce na titul *ekumenický patriarcha*, který si přisvojil patriarcha v Konstantinopoli. Řehoř si dává známý titul *sluha sluhů Božích*, v čemž ho následují jeho nástupci. Takovému titulu se nedá odporovat, nedá se zpochybnit, a přesto obrací role, vlastně vyznívá ve smyslu – ty jsi uzurpátor, já jsem světec. Nejedná se tedy jen o skutečné svaté touhy, ale Řehoř je dokáže umě využít pro svou politiku. Takto vystupuje Řehoř ve svých dopisech.

Tyto dopisy jsou jedinečným dokumentem o Řehořově politice, ale také jeho myšlenkách, teologii a pocitech. Nejedná se pouze o diplomatickou korespondenci, ale rovněž o osobní korespondenci s mnoha svými přáteli. Zajímavé je, že Řehoř vystupuje i v těchto osobních dopisech v podobném stylu jako v diplomacii. Jeho osobitý styl jednání s lidmi se ani zde nemění. Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry i v těchto dopisech hraje roli diplomacie a zda existovaly ještě jiné ryze osobní dopisy. Množství těchto dopisů je také ovlivněno Řehořovou nemocí a pozdějším upoutáním na lůžko, což mu do značné míry znemožňovalo osobní styk s adresáty. Výrazný podíl na množství dopisů má i Řehořův politický záběr, dalo by se říci, že se do všeho plete, vše, co se týká církevního života v jakékoliv zemi, ho zajímá a má k tomu své stanovisko. Tak vnímá své poslání jako papeže-pastýře. Také v tom je přelomový jeho pontifikát. Je třeba zde vyzdvihnout Řehořův osobitý diplomatický sloh, rozhodě se

---

<sup>195</sup> Mogłoby się wobec tego zdawać, iż listy są jakby powtórzeniem i spopularyzowaniem dzieła zwanego Liber regulae pastoralis alebo krocej Regula pastoralis, napisanego przez Grzegorza I w początkach jego pontyfikatu. J.Czuj in: Řehoř I., Listy I-IV, ed. by Czuj, J., Warszawa 1954-5, s. 7.



nejedná o opakující se formule, jak uvádí H. R. Drobner,<sup>196</sup> Řehoř jde hned k věci, často vynechá i úvodní zdvořilostní a pozdravné fráze.<sup>197</sup>

### 3.1.7 Sacramentarium Gregorianum (Gregoriánský sakramentář)

Jedná se o sbírku mešních modliteb, ale pouze základních<sup>198</sup>. Autenticita tohoto díla je velice sporná a stále probíhá diskuze o jejích počátcích. Nejstarší rukopisy máme po roce 700.<sup>199</sup> Z životopisců se o něm zmiňuje pouze nejmladší Jan Diakon<sup>200</sup>, ani Beda ho neuvádí ve výčtu Řehořových spisů<sup>201</sup>. V některých exemplářích je připsáno, že autorem je Řehoř Veliký<sup>202</sup>, ale neví se, kdo a kdy toto připsal. Zdá se, že existovala tradice nejpozději od konce 7. století, že toto dílo napsal Řehoř Veliký. Navíc, i kdybychom připustili autorství přímo Řehořovo, bylo by velice pravděpodobné, že některé modlitby byly dopsány později vzhledem k liturgické potřebě.

Pro nás je ale podstatné, že Řehoř byl vnímán také jako liturgický reformátor, což by odpovídalo jeho pojetí pontifikátu. Jeho snahu v tomto směru nelze podceňovat, neboť byl mnich, možná jeden z prvních mnichů-papežů, a pro mnichy byla liturgie nejpodstatnější složkou jejich života. Je třeba také vzít v úvahu, že i jako papež žil spolu s mnichy, které zaměstnával ve svých službách, a nepochybně se společně liturgicky modlili a sloužili mši svatou, což s velkou pravděpodobností přenášeli i do svého okolí. Rozhodně nemůžeme oddělit Řehořovo dílo od mnišského prostředí, ze kterého vycházel.

Zásadní otázkou zůstává, do jakého okolí, respektive do jak rozsáhlého okolí. Lze předpokládat, že taková liturgie byla provozována v klášterech Řehořem založených a že ji mniši také roznášeli do svého misijního okolí, to se týká především Anglie. Pokud se týká oblasti Itálie, tak nemáme žádnou zmínku, ani v jeho listech, že by se snažil někde

---

<sup>196</sup> Drob., s. 669.

<sup>197</sup> Např. L., I., 72., 73., 74. aj.

<sup>198</sup> To je vstupní modlitba v úvodu, modlitba nad dary na počátku bohoslužby oběti a závěrečná modlitba na konci mše svaté. Někdy je připojeno i rozšířené požehnání. Pouze při velikonočních obřadech je připojeno více modliteb.

<sup>199</sup> Codex Cassinensis přelom 7. a 8. století, Codex Pragensis konec 8. století.

<sup>200</sup> J. D., II., 18.

<sup>201</sup> B. C., II., 1.

<sup>202</sup> „In nomine dni (incipit) sacramentorum de circulo anni exposito a sco gregorio papa romano ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum qualiter missa romana caelebratur.“ Řehoř I., Sacramentarium gregorianum I., ed. by Gamber, K., Regensburg 1966, s. 21.

prosazovat svou liturgii. Naopak, v dotaze Augustina z Canterbury ohledně více mešních zvyklostí- římské a galské, Řehoř odpovídá: „*Vyber si tedy z každé jednotlivé církevní obce, co je zbožné, posvátné, správné, shromáždí vše jakoby do jednoho svazku a to pak ulož do mysli Anglů, aby to přerostlo v obyčej.*“<sup>203</sup> Nejen, že mu nevnučuje svou liturgii, ale pobízí ho, aby vytvořil vlastní. Tak jednal bezpochyby Řehoř sám, když vytvářel svou liturgii. Lze to tedy předpokládat pouze pro okolí Říma. To se vztahuje také na řadu hymnů jemu připisovaných. Ty byly zřejmě vázány ještě mnohem pevněji na mnišské prostředí, vždyť mniši se především modlili a zpívali modlitbu hodin. Opora pro Řehořovo autorství je zde mnohem pevnější, neboť jsou nepochybně dílem velmi učeného teologa a básníka, tím se nám okruh autorů silně zužuje.

Na druhé straně musíme brát vážně, že ani Řehořovi raní životopisci ani Řehoř sám se ve svých spisech či v korespondenci o jakékoliv vlastní liturgické reformě, natož sakramentáři, nezmiňují. Nemáme tedy žádnou oporu pro tvrzení, že on sám by sakramentář napsal. Z tohoto důvodu se přikláním k názoru, že Řehoř skutečně sakramentář nenapsal, ale je to výsledek jakési tradice z Řehořova okolí nebo dokonce pozdější podvrh či kompilace různých autorů. Musíme odlišit liturgii, kterou, jak jsme řekli, jistě provozoval ve spojení se svými kláštery, a sakramentář samotný. Z tohoto důvodu nebudeme věnovat sakramentáři rozbor ani srovnání s jinými soudobými liturgickými díly. Zdá se tedy, že rozšíření tradice o Řehořově liturgickém díle jde především ruku v ruce s jeho věhlasem jako papeže a světce po jeho smrti a to mohl být i důvod, že někdo vytvořil sakramentář pod jeho jménem, aby získal autoritu. Přelomový je v tomto ohledu krok papeže Hadriána I. (772-795), který nabídl Řehořův sakramentář Karlovi Velikému pro jeho karolinskou renesanci, a tak se stal vzorovou liturgickou knihou pro celou Říši i v jejím okolí.<sup>204</sup>

### 3.1.8 Kniha odpovědí

V Církevních dějinách Bedy Ctihodného je na několika místech citován Řehoř Veliký jednak prostřednictvím dopisů a jednak sem vkládá sérii odpovědí na otázky Augustina

---

<sup>203</sup> B. C., I., 27.

<sup>204</sup> K. Gamber in: Řehoř I., *Sacramentarium gregorianum I.*, ed. by Gamber, K., Regensburg 1966, s. 8.

z Canterbury.<sup>205</sup> Řehoř si tyto citace nevymýšlel jako kdysi Thúkydídés, ale skutečně studoval prameny. Pátral po listinách buď sám, nebo prostřednictvím přátel. Pověřil londýnského biskupa Nothelma, aby při jeho cestě do Říma hledal v římských archivech.<sup>206</sup> Proto jsou pro nás tyto citace zvlášť důležité, odráží pravděpodobně produkci římských archivů.

Když Augustin z Canterbury oznámil Řehořovi úspěch misie prostřednictvím kněze Vavřince a mnicha Petra, připojil také devět dotazů. Řehoř mu ihned zaslal soubor odpovědí a ty máme zaznamenané. Jsou to otázky praktické a podávají nám obraz o Řehořových názorech. Řehoř tu vystupuje nejen v pozici papeže, ale také jako mudrc, který poučuje samotného biskupa. Zdá se, že u anglosaských misionářů požíval neobyčejné autority a stále byl pro ně jakýmsi opatem. Odpovědi byly ale také jistě důležité pro další osudy anglické církve, protože podávají názor na základní otázky z pera původce misie a zdůvodňují tedy anglickou církevní politiku a její směřování. Snad i to byl jeden z důvodů, proč je Beda zařadil do svého díla a dal jim tolik prostoru.

### 3.2 Řehořovo pojetí mnišství

Jak jsme již naznačili v kapitole o Řehořově vstupu do kláštera, nevíme, jakou řeholi vlastně Řehoř používal. Zřejmě skombinoval prvky z různých klášterů vhodné pro konkrétní klášter, podobně jak k tomu nabádá Augustina z Canturbury ohledně liturgie.<sup>207</sup> Dokonce ani není jisté, zda všechny jím založené kláštery měly jedinou řeholi vzhledem k velmi odlišným podmínkám na Sicílii a v Římě. Zdá se, že o nějaké řeholi vlastně ani nemůžeme mluvit, naše představa jednotné řehole pro celý církevní řád je velmi vzdálená dobovému pojetí mnišství.<sup>208</sup> Takové pojetí se začalo zřejmě šířit až v souvislosti s karolinskou renesancí s pomocí Benedikta Aniánského.<sup>209</sup> Pro Řehoře je zásadní osobnost, ne spis. Tak podává také

---

<sup>205</sup> Všechny Řehořovi citované listy jsou zároveň zařazeny do *Registra epistularum* (L. XI., 35., 36., 37., 39., 56a.). Nevíme, jestli jsou kopií Bedových citací anebo naopak Beda právě tyto listy našel v římských archívech. Pravděpodobnější se zdá varianta, že Beda v římských archívech našel tyto listy.

<sup>206</sup> J. Kinc in: Beda Ctihodný, Církevní dějiny národa Anglů, ed. by Kincl., J., Praha 2008, s. 17.

<sup>207</sup> B. C., I., 27.

<sup>208</sup> K množství řeholí v této době viz Puzichová, M., in: Benedikt z Nursie, Řehole Benediktova, ed. by Franecová, A., Praha 1998, s. 28.

<sup>209</sup> Viz Coll., s. 239.

opata Benedikta ve svém dlouhém vyprávění o něm v *Dialogích*<sup>210</sup>. Ukazuje, že to byl muž mnoha zázraků, velké moudrosti, vzor mnicha a že také uspořádal ve svých klášterech poměry. V tomto smyslu je vzorovým příběh o zřízení Tarracinského kláštera<sup>211</sup>, kde ve snu Benedikt nařizuje, kde má být, co postaveno. Nepracuje se tady tedy s *Benediktovou řeholí*, ale Benedikt sám určuje, jak se má co dělat. Zakladatel a po něm opat, nikoliv řehole, je organizátorem kláštera. Řehole je jakýsi odkaz zakladatele, jak by se měl mnišský život ubírat, ale na opatovi jsou konkrétní kroky. V tomto smyslu mluví samotná *Benediktova řehole*, která dává velký prostor opatovi k zařízení kláštera<sup>212</sup>.

Řehoř věnuje Benediktově řeholi krátkou, ale velice významnou pasáž<sup>213</sup>. Říká: „*Nechci však, aby ti zůstalo utajeno, že muž Boží vedle tolika zázraků, jimiž se zaskvěl ve světě, nemálo svítil také svým naučným slovem. Napsal mnichům řeholi, dílo obzvláštní rozvážnosti, dílo řeči průzračné. Kdo by chtěl hlouběji poznat jeho mravy a život, může ve spisu řehole najít vše, co se má činit podle jeho učení, neboť nemohl vyučovat jinak, než jak žil.*“<sup>214</sup> Předně je lidem, respektive mnichům, neboť to bylo sepsáno na žádost mnichů, „*utajeno*“, že tato řehole existuje. Dále zkoumat ji má jen ten, kdo chce „*hlouběji poznat jeho mravy a život*“, nepředpokládá, že to bude dělat každý mnich. Na druhé straně chválí řeholi jako „*dílo obzvláštní rozvážnosti*“, tedy jako lepší řeholi než všechny ostatní, a „*dílo řeči průzračné*“, vyjadřuje se tedy pochvalně také o podání řehole a její literární hodnotě.<sup>215</sup> Z toho nám krystalizuje obraz, jak byla tato řehole používána. Mniši ji zřejmě neznali, protože jim regule měl zprostředkovat zakladatel a dále opat, nebylo třeba hledat regule jiné. Zakladatel kláštera a následně opat byl ten, kdo řeholi pro klášter vytvářel, a to zřejmě kompilací zvyklostí z jiných klášterů buď z okolí, nebo od nějaké autority, případně doplňoval sám, co chtěl. Není pochyb, že pro Řehoře jako zakladatele mnoha klášterů byl v tomto směru přední inspirací Benedikt. Nejen, že žil v blízkém okolí, ale dokazuje, že byl také výjimečnou autoritou v oblasti Itálie vzhledem ke svému životu. Alespoň tak to vidí Řehoř a o jiné řeholi v *Dialogích* vůbec nemluví. Předpokládejme proto, že základní rysy *Benediktovi řehole* byly v Řehořových klášterech zachovávány. Liturgická modlitba, lectio divina, manuální práce a sní spojená izolovanost a soběstačnost kláštera na okolním světě pokud to bylo možné<sup>216</sup>,

---

<sup>210</sup> Dial. II.

<sup>211</sup> Dial. II., 22.

<sup>212</sup> Benedictus de Norcia, Regula Benedicti, II.

<sup>213</sup> Dial., II., 36.

<sup>214</sup> Tamtéž.

<sup>215</sup> Je třeba dodat, že Řehoř nikdy nepíše superlativy jako fráze, když mluví o obzvláštní rozvaze a průzračném jazyku, lze to chápat doslovně.

<sup>216</sup> Pochybnosti vyvstávají v Římském klášteře svatého Ondřeje, jak jsme uvedli v podkap. 2.2.

hlavní slovo opata, klášterní funkce, stabilitas loci, prostředky k dosažení dokonalosti (pokora, poslušnost, mlčenlivost) a v neposlední řadě určitá uměřenost v askezi, která se u této řehole obecně vyzdvihuje. Další rozšíření *Benediktovi řehole* šlo zřejmě ruku v ruce se slávou Řehoře po jeho smrti a snad i prostor ve svých *Dialozích*, který Řehoř Benediktovi vyhradil, měl vliv na přijetí řehole při karolinské renesanci. Ale prokazatelné zprávy o rozšíření *Benediktovy řehole* nebo klášterů podobných Řehořovým před karolinskou renesancí nemáme. Právě z Řehořova náznaku, že řehole není mnichům známá, se můžeme domnívat, že Řehoř nebyl stržený nějakým společenským trendem a všeobecnou popularitou *Benediktovi řehole*, ale že Řehoř sám má významné místo v dalším rozšiřování řehole nebo přinejmenším jejích myšlenek.

Řehoř dává ve svých spisech, především v *Dialozích* velký prostor svému ideálu mnicha. Obecným rysem každého světce je pro Řehoře zázrak, který se z jeho popudu, nebo okolo něho odehraje. Podobně jako v jeho vlastním životě to bývá zázrak naučný, má něco demonstrovat, potvrdit nebo druhé něčemu naučit. Tak například hned první světec *Dialogů*, svatý Honorát, opat fundinského kláštera, když se mu lidé posmívají pro jeho zdrženlivost v pokrmech při hostině, zázračně se objevila ve vodě ryba, které v této oblasti nevidali, aby světec mohl dodržet půst.<sup>217</sup> Takový zázrak bývá ústředním bodem Řehořových příběhů s evidentním úmyslem zaujmout posluchače, ale také ho něčemu přiučit. Dalším spojujícím rysem ideálního mnicha je pokora. Mnich Libertin se nechá nezaslouženě zbít od svého opata a ještě mu za to děkuje.<sup>218</sup> Velice překvapivé je nízké vzdělání Řehořových svatých mnichů, i opatů. Řehoř to vysvětluje u prvního z nich, zmíněného opata Honoráta na přímou otázku jáhna Petra. Vysvětluje, že většinou se žádá, aby představeným byl ten, kdo se naučil být podřízeným, ale některé lidi to může naučit sám Duch svatý, jako svatého Honoráta, ukazatelem k rozlišení tohoto daru jsou zázraky a pokora.<sup>219</sup> Dokonce zde nemluví ani o vzdělání, ale spíš o jakémsi výcviku v poslušnosti a pokoře. Předpokládáme, že toto vysvětlení se vztahuje i na další mnichy-světce v *Dialozích*, vzhledem k tomu, že u většiny z nich vzdělání dále neudává. Příznačná je pak čistota Řehořových mnichů, příkladem je mnich Martin z hory Marsika, který tak dlouho ležel tváří k zemi, až žena-pokušitelka odešla.<sup>220</sup> Podobně ale také mnišky. Když jedna z mnišek, „*kteřá se podle tohoto hnilobného těla zdála*

---

<sup>217</sup> Dial., I., 1.

<sup>218</sup> Dial., I., 2.

<sup>219</sup> Dial., I., 1.

<sup>220</sup> Dial., III., 16.

*být sličná*“<sup>221</sup>, onemocněla a žádala, aby přišel mnich Basil ji uzdravit, zřejmě se jí totiž zalíbil, svatý opat Ekvicij mnicha vyhnal a mniška se hned uzdravila. Zajímavé v tomto příběhu je, že v nepřítomnosti opata se mniši dokonce bojí vejít do ženského kláštera<sup>222</sup>. Musíme ale podotknout, že Řehoř se nevyhýbá ani ženským, mnišským hrdinkám, většinou je ale bohužel neuvádí jménem<sup>223</sup>.

Největším vzorem mnicha je pro Řehoře Benedikt z Nursie. Také u něj je příznačný postoj ke vzdělání snad podobný i Řehořově vlastní zkušenosti. Benedikt totiž začal v Římě studovat svobodná umění, ale bál se, že ho strhnou ke špatnosti, pohrdl jimi a uchýlil se do samoty.<sup>224</sup> U mnicha tedy Řehoř vyžaduje spíš pohrdání světským vzděláním než jeho zapojení do duchovního života, ačkoliv sám je toho opakem. Je zvláštní, že Řehoř téměř nepíše o askezi mnichů-světců. Ani Benedikt, i když se uchyluje do jeskyně v Subiaku, není líčen jako tvrdý asketa, ale spíš rozvážný světec a bojovník proti pokušení.<sup>225</sup> Jeho samota má za cíl překonat pokušení a ne podrobit své tělo, to je jistě originální přínos Řehořův<sup>226</sup>. Ve stejném smyslu napomíná Benedikt mnicha Martina z hory Marsika, aby odpoutal řetěz, kterým byl připoután ke skále, aby nemohl ve slabé chvíli utéct. Řekl: „*Jsi-li služebník Boží tak ať tě nepoutá řetěz tělesný, ale řetěz Kristův*“<sup>227</sup>. Benediktův přínos, jak ho popisuje Řehoř, tkví v rozvaze, prozíravosti a moudrosti, se kterou řídí svůj život i životy svých mnichů později. Vyžaduje při tom především pokoru, jako základní ctnost dobrého mnicha. Příklad mnišky-světky dává Řehoř hlavně ve Scholastice, sestře Benediktově. Tak moc touží po duchovním rozhovoru se svým bratrem, že si vymodlí bouřku, aby nemohl odejít<sup>228</sup>. Správný mnich i mniška má mít mysl pozdviženou k duchovním věcem, jimi se zaobírat a o nich rozmlouvat. Jak víme, přesně po tom toužil Řehoř sám, to ho na klášteře nejvíce lákalo.

V sekundární literatuře ohledně dějin mnišství bychom se s rozбором Řehořova obrazu mnicha nesetkali. Stále znova se řeší otázka vlivu *Benediktovy řehole* a vyvozují se přitom závěry bez takového rozboru. Na základě naší práce jsme zjistili, že pro Řehoře není stěžejní řehole, ale vzor Benediktův, který pak může opravňovat určitého opata k inspiraci

---

<sup>221</sup> Dial., I., 4.

<sup>222</sup> Tamtéž.

<sup>223</sup> Např. Dial., III., 21.

<sup>224</sup> Dial., II., Praef.

<sup>225</sup> Dial., II., 2.

<sup>226</sup> Nechceme zpochybňovat realitu Benediktova života, jak ji podává Řehoř, stejně jako jiných světců a tvrdit, že si je vymýšlí jako příklady. Spíš se chceme soustředit na přínos Řehoře, neboť on si vybírá nejen světce, ale také věci, které o nich napíše a které zdůrazní. Popsat realitu života těchto světců není naším úkolem.

<sup>227</sup> Dial. III., 16.

<sup>228</sup> Dial. II., 33.

z Benediktových pravidel. Zásadní slovo ohledně klášterních pravidel měl opat. To by pak lépe vysvětlovalo Frankovo záhadné tvrzení, že „*životy mnichů i dějiny klášterů po dlouhou dobu dokládají, že se v určitých klášterích žilo podle více řeholí.*“<sup>229</sup> Vzhledem k tomu, jaké místo Řehoř Benediktovi vyhradil, je pravděpodobné, že také vliv *Benediktovy řehole* na tehdejší mnišský život výrazně zvýšil.

### 3.3 Řehořův duchovní pastýř

Pojetí správného duchovního pastýře<sup>230</sup> věnuje Řehoř celou *Knihu pastýřskou*. Knihu rozděluje do čtyř charakteristických částí: I. o přijetí pastýřského úřadu, II. o životě pastýře, III. o učení pastýře, IV. o pokoře pastýře. Z toho můžeme usuzovat, na čem především Řehořovi záleželo u správného duchovního pastýře a kdo vlastně je duchovní pastýř. Je to především ten, kdo si je vědom těžkého závazku vyplývajícího ze zodpovědnosti o svěřené duše, a proto ani takový úřad nevyhledává (I.). Ten, kdo především řádně žije podle evangelia a je tedy svěřeným duším vzorem (II.). Na základě toho a na základě svěřené moci je pak oprávněn kázat, učit a vést svěřené duše (III.). A nikdy nezapomíná, že sílu má od Boha a že on nic neznamená, jeho základní ctnost je tedy hlavně pokora (IV.). Spojuje v sobě dva opačné póly, na jedné straně Řehoř vyzývá k velké opatrnosti až odporu při nástupu pastýřské služby, na druhé straně pak svěruje pastýři takřka neomezenou moc. Do určité harmonie to má uvádět pokora, kterou zakončuje Řehoř svou knihu.

V první kapitole líčí, jak pečlivě má být pastýř vybírán. Má být zkušený v duchovním životě<sup>231</sup> a prokázat to skutky dobrého života<sup>232</sup>. Dlouze pak Řehoř píše o vyhýbání se pastýřskému úřadu<sup>233</sup>. Na prvním místě obhájí svou snahu utéct před papežským úřadem, což slíbil už ve věnování arcibiskupu Janovi z Raveny<sup>234</sup>. Pozornému čtenáři neujde dojem, že přes určitou snahu vyváženě podat různé motivace, přece Řehoř vidí jako nejlepší vyhýbat se duchovnímu úřadu, jak on sám to udělal. V podstatě jediná správná motivace k přijetí duchovního úřadu je donucení Bohem i přes nechuť a odmítání adepta. Podstata spočívá

<sup>229</sup> Frank, K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, Praha 2003, s. 53.

<sup>230</sup> Jedná se tedy o jáhny, kněze, biskupy, nikoliv ale o mnichy, i když třeba měli svěcení. S pojetím mnicha jako duchovního správce, tedy i pastýře, přichází až vrcholný středověk, především žebravé řády.

<sup>231</sup> K. P., I., 1.

<sup>232</sup> K. P., I., 2.

<sup>233</sup> K. P., I., 3.-9.

<sup>234</sup> K. P., I., Praef.

v tom, že člověk si je vědom na jedné straně zodpovědnosti duchovního pastýře za duše, na druhé straně touží po ústraní a rozjímání, pokojném životě, který duchovní správa nepřináší<sup>235</sup>. Nabízí se tu vlastně negativní představa povolání duchovního pastýře motivovaná přednostně snahou odradit ziskuchtivé adepty od duchovní správy podobně jako Benedikt ve své řeholi nejprve odraduje mnišské adepty od klášterního života<sup>236</sup>, nelze ale také podceňovat Řehořovo melancholické vzpomínání na pokoj klášterního života, který mu byl vzat. Na konec Řehoř shrnuje indicie k volbě dobrého pastýře<sup>237</sup>. Při volbě se má dbát zvláště na dobrý život i dobrou pověst adepta, protože pastýř má jít příkladem, má dokonce podněcovat lidi svým životem k lepšímu životu. To pak bude zásadní myšlenka pro Řehořovu politiku. Pokud jde o negativní vymezení pastýře, vykládá Řehoř symbolicky biblickou pasáž knihy Leviticus<sup>238</sup>. Pastýř nesmí být slepý, že by nevěděl, kam se vydat. Nesmí být kulhavý, že by se nedovedl udržet na cestě života. Nesmí špatně rozlišovat věci, ale ne zase příliš lpět na detailech. Nesmí mu chybět dobré skutky a nesmí příliš lpět na materiálních věcech, aby byl schopen hledět k nebi. Nesmí ho ovládat tělesná žádost, lakomství ani pýcha, že je moudrý. Dokonce i v myšlenkách má být čistý.<sup>239</sup> Jedná se samozřejmě o ideál, který úmyslně Řehoř nastavuje velmi vysoko, aby odstránil špatné adepty a hlavně pozdvihl prestiž duchovního úřadu. To je hlavní myšlenka i koncepce Řehořova pontifikátu, pozdvihnout morální sílu duchovních pastýřů, a tak i jejich prestiž, a tím obnovit církev i společnost.

Ve stejném duchu pokračuje ve druhé kapitole o životě pastýřů: „*Tak moc mají vynikat skutky představených nad skutky lidu, jak moc se liší život pastýře a stáda*“<sup>240</sup> Znovu opakuje prvky, které by měly zdobit život pastýře, jako opak k předešlým negativním vymezením. Zajímavé je správné rozlišení mlčení a mluvení, kterého by se mělo pastýři dostávat vzhledem k užítu posluchače<sup>241</sup>. Náklonnost a blízkost k lidem si má pastýř získat hlavně svým soucitem a jiné má předčít v rozjímání o Božích věcech<sup>242</sup>. Velký důraz klade na odvahu ke kritice hříchu a hříšného života u jakkoliv postavených osob, ale dodává: „*Když se u podřízených zavazuje rána po hříchu pokáráním, je nutné, aby se tato přísnost velmi pečlivě mírnila. Ať je tedy vykonáváno právo kárání proti hřešícím tak, aby při něm*

<sup>235</sup> K. P., I., 5.

<sup>236</sup> Benedictus de Norcia, Regula Benedicti, LVIII.

<sup>237</sup> K. P., I., 10.-11.

<sup>238</sup> Lv 21, 17-20.

<sup>239</sup> Viz K. P., I., 11.

<sup>240</sup> K. P., II., 1.

<sup>241</sup> K. P., II., 4.

<sup>242</sup> K. P., II., 5.



*nescházela srdečná láska.*“<sup>243</sup> Pastýř tak má v sobě spojovat prvek duchovního otce i matky. Tímto pojetím se Řehoř do značné míry odlišuje od mnoha starších církevních otců, kteří jako třeba Jan Zlatoústý neváhají tvrdě kárat panovníky a následné vyhnanství chápou jako mučednictví. Podobně jako ve sporu o ekumenického patriarchu Řehoř vidí vítězství ne v postoji narážení hlavou proti zdi, ale už v samotné výzvě k pokání. Toto pojetí je založené na vztazích. Pastýř je ten, kdo kárá, stojí tedy nade všemi, hříšník ať je jím kdokoliv je kárán, je tedy podřízen. V tom už spatřuje Řehoř vítězství, v konkrétním řešení, odčinění, pokání a dalších s tím spojených záležitostech Řehoř nemá problém ustoupit. Myšlenka je ryze evangelijní<sup>244</sup> a dává do rukou pastýře zásadní moc a nejvyšší autoritu u lidí. To je zásadní myšlenka vedoucí ke svrchované autoritě církve ve věcech duchovních dále rozvinuté ve vrcholném středověku. Řehoř ale nezůstává jen u základní definice, rozvíjí dále tuto myšlenku a vybízí k rozvaze, kdy se má kárat přísně, kdy se má prohřešek třeba i přehlédnout, přitom dodává: „*Některé tedy chyby, jak jsem řekl, se mají mlčky přehlédnout, ale ačkoliv se mají přehlédnout, přece se mají označit...*“<sup>245</sup> O moci pastýře, která z toho vyplývá, se také zmiňuje a varuje pastýře před zneužíváním: „*Neboť oni, když milují sebe víc než svého Stvořitele, honosně se vypínají nad své podřízené a nemají na zřeteli, co se sluší, ale jen jakou mají moc.*“<sup>246</sup> Ale, jak vidíme, stále mluví o vztahu pastýř a podřízený.

Další důležitý bod vidí Řehoř ve správné míře zaměstnání a rozjímání u duchovního pastýře<sup>247</sup>. Zajímavé je, že rozjímání vnímá jako péči o sebe, o duchovní život pastýře, a ne o druhé, ve smyslu přípravy kázání. V tom je spatřován přínos Řehoře na pole mystiky a duchovního života. Řehoř sám, jak jsme si mohli povšimnout, si libuje především v rozjímání podobnému Benediktově *lectio divina*. Přemýšlením o biblickém nebo jiném zbožném úryvku dosahuje Řehoř blaha, spojení s Bohem. Není proto divu, že byl tolik plodný v biblických komentářích. Svou velkou náklonnost k rozjímání Řehoř nezapře ani při rozebírání vyváženosti zaměstnání a rozjímání u pastýře a jasně dodává: „*Podřízené mají tedy obstarávat záležitosti nižší, správcové mají přemítat o věcech svrchovaných.*“<sup>248</sup>

Těžištěm *Knihy pastýřské* je část třetí o kázání pastýřově. Řehoř se snaží podat pastýřovi vhodnou radu, jak s kterým druhem člověka jednat a jakou řeč použít, aby měla úspěch.

<sup>243</sup> K. P., II., 6.

<sup>244</sup> Ježíš vyzývá k pokání a uvědomění si vlastní hříšnosti, ale pokání vykoná on sám na kříži, takže po člověku se už vlastně žádné velké pokání nežadá.

<sup>245</sup> K. P., II., 10.

<sup>246</sup> K. P., II., 8.

<sup>247</sup> K. P., II., 8., 11.

<sup>248</sup> K. P., II., 7.

Vybírá si jak různé povahy lidí, tak různé prohřešky nebo sklony. Dotýká se i postavení lidí, když radí, jak mluvit k podřízeným a jak k nadřízeným, sluhům a pánům<sup>249</sup>. Dívá se na tento vztah úhlem pýchy a pokory. Lidé jsou si od přirozenosti rovni, to má rozjímat pán, ale mají jiné postavení ve společnosti, to má rozjímat sluha. Výsledkem je, že se ani jeden nepovyšuje nad toho druhého. Úkolem nadřízeného je starat se o svou duši i o duše svých podřízených, ale úkolem podřízeného je starat se pouze o svou duši a dobře sloužit pánu. Proto podřízený nikdy nesmí napomínat nadřízeného, ale naopak je to nutné, dokonce nadřízený by měl mít sto očí jak cherubín, aby všechno viděl<sup>250</sup>. Řehoř vůbec nepracuje se svědomím, které vidí-li špatnost a nezakročí proti ní, má na ní spoluúčast. Řehořův pohled se spíš blíží pohledu středověkému a posiluje kastovní vidění světa. V podobném duchu navazuje myšlenkou, že nemá smysl vést posluchače k hlubším myšlenkám, než na které stačí. „*Neboť hluboké věci mají většinou být mnohým ukryty a jen málokterým se odkrývat*“<sup>251</sup>. Řehoř ale nechce rozlišovat lidi podle vzdělání a v důsledku toho podle stavu, neboť jak víme, vzdělání se dostalo jen urozeným a bohatým. To by byla špatná interpretace, která ale mohla ve středověku převládnout. Řehoř sám to vysvětluje slovy: „*Tak kdo káže správně, hlásá srdcím ještě zatmělým snadné věci a žádné skryté tajemství jim nezjevuje, aby se o méně jasných věcech dověděla, až se přiblíží ke světlu pravdy.*“<sup>252</sup> Kritériem tedy není vzdělání nebo intelektuální potenciál duše, ale „*přiblížení se ke světlu pravdy*“, tedy výše duchovního života posluchače. Podobně jako u mnichů Řehoř nevyžaduje světské vzdělání, ale duchovní vzdělání, které se čerpá duchovním životem, modlitbou ale také biblickým rozjímáním a určitým vzděláním v duchovní oblasti. Zdá se proto, že Řehoř má na mysli hlavně mnichy, kteří se tomu především věnují. To potvrzuje to, že u posluchače počítá s „*přiblížením se ke světlu*“. Význam jeho slov je asi takový: Kdo má zájem o věci hlubší, ať se stane mnichem, pokročí v duchovním životě a pak je možné ho k hlubším věcem dovést. Knihu pastýřskou Řehoř zakončuje další výstrahou před pýchou duchovního pastýře, živě popisuje ďáblovu pokoušení, jakoby s ním měl sám zkušenosti. Řešení zásadních problémů mezi pastýři a jejich ovečkami tedy vidí v oboustranné pokoře, především v pokoře pastýře, který má jít příkladem. To žádá od pastýře na prvním místě.

---

<sup>249</sup> K. P., III., 4.,5.

<sup>250</sup> Tamtéž.

<sup>251</sup> K. P., III., 39.

<sup>252</sup> Tamtéž.

V této souvislosti moderní historiografie poukazuje na Řehořův silný kontrast mezi aktivním a kontemplativním životem.<sup>253</sup> U žádného antického církevního otce není tento kontrast tolik vyhraněný jako u Řehoře. Právě tento prvek je pokládán za základ Řehořovy mystiky. Markus k tomu dodává: „Řehoř dosáhl integrace aktivního života do života kontemplativního, což se nazývá smíšeným životem, jsou to fáze v rámci života duchovního pastýře.“<sup>254</sup>

### 3.4 Řehořův obraz jáhna a kněze

Jaký přístup zvolil Řehoř k jáhnům a kněžím a jak vnímal jejich poslání v církvi, můžeme vidět z *Dialogů* a z jeho korespondence. V *Dialogích* nám Řehoř podává několik příkladů ideálních kněží, početně jde ale jen o zlomek vzhledem k počtu svatých mnichů a biskupů. Už z toho je jasné, že nepovažoval tato nižší svěcení za ideální cestu ke svatosti. Mnich je ztělesněním odhodlání naplno následovat Krista, biskup má zase mnohem vyšší zodpovědnost a je víc na očích, takže může také víc osvědčit svou svatost. Na druhé straně my nevíme, jaké měl Řehoř zprávy, z nichž čerpal a je dost možné vzhledem k postavení jáhnů a kněží v církvi, že dostal jen málo zpráv o svatých kněžích a jáhnech. Jen tak si lze vysvětlit, že v dialogu se svým jáhnem Petrem neuvedl jediný příklad svatého jáhna. A pokud se jedná o kněze, často neví jméno nebo přesné místo působení.

Předně je důležité, že kněze chápe především jako správce kostela a vysluhovatele svátostí v něm, proto nespojuje kněze s farností, ale s kostelem. Tak svatý Severus<sup>255</sup> je kněz kostela blahoslavené Rodičky Boží Marie vždy panny. Zdůrazňuje tedy svátostný a liturgický rozměr kněžství paradoxně na úkor pastýřského. Péči o farnost má zřejmě v rukou biskup, kněz je jakýsi jeho vyslanec pro místní bohoslužbu a rozdávání svátostí. S tím souvisí Řehořovy poznámky o prostoduchosti u kněží<sup>256</sup> a dokonce u samotného kněze-světce<sup>257</sup>. Vůbec zde nejde o hanu na účet kněze, ale naopak o jistou přednost. Svatý kněz Sanctulus svou svatost osvědčuje ve své jednoduchosti, když přijde zuřivé Langobardy žádat o olivový olej a přitom

---

<sup>253</sup> Např. Mark., s. 17-26.

<sup>254</sup> Mark., s. 23.

<sup>255</sup> Dial., I., 12.

<sup>256</sup> „I když si ho nepřipomínám, abych při jeho sladké památce nesténal, přesto budu bez obavy vypravovat o jeho ctnostech, o nichž jsem se dověděl od kněží z jeho sousedství, kteří jsou proslulí svou pravdymilovností i prostoduchostí.“ Dial. III., 37.

<sup>257</sup> „Vypravoval mi, že je u něho jistý obzvláště prostoduchý kněz jménem Amancius.“ Dial., III., 35.

co se mu smějí a urážejí jej, stále se usmívá a promění v olej vodu. Vše se odehrává v duchu, že jen blázen by šel žádat zuřivé pohanské Langobardy o olej. Kněz nemá být mudrc ani intelektuál, ale to, co Řehoř především u kněží oceňuje je jakási apoštolská horlivost a jednoduchá zbožnost nebo zvláštní dar jako zmíněný „obzvláště prostoduchý“ kněz-světec Amancius, který „*po způsobu apoštolů*“<sup>258</sup> má dar uzdravování nemocných. Do takové představy zapadá také uvedený svatý Severus<sup>259</sup>, který právě pracuje na vinici, když k němu přijde poselstvo s žádostí o zaopatření před smrtí. Jak u Severa pracujícího na vinici, tak u Sanctula podílejícího se na opravě kostela<sup>260</sup> Řehoř představuje dobrého kněze jako manuálně pracujícího. Na druhé straně kněz Štěpán<sup>261</sup> má svého sluhu. Zdá se tedy, že kněz je jakýsi malý pán, který má nějaké lidi pod sebou, ale zároveň se podílí na manuální práci. Situace ovšem mohla být různá na venkově, ve městě, v různých krajích Itálie.

Ve svých *Listech* se Řehoř často obrací především k jáhnům, podjáhnům nebo arcijáhňům. Jáhni jsou zde stavěni do pozice biskupských tajemníků nebo Řehořových zástupců v místech po celém známém světě. Řehoř jim svěřuje různé úkoly a plně jim důvěřuje. Někdy jde o jednorázové úkoly, jindy jim dává dlouhodobí mandát. Tak například úřad apokrysaře v Konstantinopoli, jak to ostatně Řehoř sám zažil, svěřuje výhradně jáhnům. Jsou ale také jiné oblasti, kam posílá své jáhny, aby zde uspořádali a řídili dlouhodobě církevní záležitosti, jako například Sicílie, kam poslal podjáhna Petra brzy po svém nástupu do pontifikátu<sup>262</sup>. Tito jáhni byli zřejmě také tajemníci papeže a jeho rádci v daném kraji, neboť se většinou dlouhodobě věnovali stejné zeměpisné oblasti. Jestli Řehoř udělal nějakou reformu v této oblasti anebo to byla praxe běžná již delší dobu, s jistotou nevíme, ale zdá se, že tento trend byl dlouhodobý. Vynořují se nám tak dvě do jisté míry paralelní složky kléru- jáhni a kněží. Zatímco kněží se mají věnovat kostelům a s ním spojenými věcmi, jáhni jsou pevněji navázáni na biskupa. Zvláště u Řehoře je tento fakt markantní, se svými jáhny si píše velice často a instruuje je o nejmenších detailech, kněžím píše jen velmi výjimečně a to v souvislosti s jejich kostelem<sup>263</sup>. Jáhni jsou určitým spojením mezi Řehořem a místními lidmi i vzhledem k tomu, že Řehoř moc necestoval kvůli své nemoci. Jáhni ale nejsou ve výkonu své služby svobodní, Řehoř jim nařizuje přesně, co mají dělat a také je kárá<sup>264</sup>. Styl, kterým se k nim obrací, naznačuje jejich plnou podřízenost Řehořovi a vyžadovanou

---

<sup>258</sup> Dial., III., 35.

<sup>259</sup> Dial., I., 12.

<sup>260</sup> Dial., III., 37.

<sup>261</sup> Dial., III., 20.

<sup>262</sup> L. I. 39a., I., 42.

<sup>263</sup> L. VII., 21., VII., 29.

<sup>264</sup> Např. L. I., 37.

loajalitu. Problém je, že my neznáme plně svátostný charakter tehdejší jáhenské služby, nevíme, které svátosti udíleli nebo jaký byl jejich úkol při liturgii. Z Řehořova pojetí se zdá, že nijak velký, že rozhodující kompetenci v tomto ohledu měli kněží. Na druhé straně každé svěcení s sebou jistě neslo také specifický úkol při liturgii a také podíl na některých svátostech. Celkově se ukazuje, že jáhen duchovním pastýřem podle Řehořova pojetí plně není.

Z úkolů, které Řehoř jáhnům svěřuje, jsou to především finance, péče o chudé, uspořádání majetkových poměrů nebo sporů klášterů, kontakt se světskou mocí a praktické řešení herezí. Kněz je duchovním pastýřem do určité míry. Tou mírou je zdá se především vzdělání, i když to není nikde Řehořem implicitně řečeno. Kněz jako člověk plně vyrostlý z místních poměrů a snad i zde vzdělaný, se nutně může soustředit především na bohoslužbu a udílení svátostí, ale na kazatelskou činnost nebo duchovní vedení není kompetentní. Duchovním pastýřem v plné míře je pouze biskup. Postavení kněze a jáhna v církevní hierarchii je tedy do značné míry paralelní, kněz je na jedné straně postaven výše a to z hlediska duchovního, svým svěcením a podílem po posvátné bohoslužbě, na druhé straně jáhen je blíže biskupovi, má zřejmě vyšší vzdělání a často velice významné úkoly, takže po praktické stránce je postaven v církevní hierarchii výše a to potvrzují i svěcení biskupů, kteří se rekrutují nejvíce z řad jáhnů, respektive arcijáhnů<sup>265</sup>.

V sekundární literatuře se objevuje myšlenka, že zásadní pro kariérní postup v církvi bylo vzdělání, respektive gramotnost, neboť Řehoř měl na klérus vysoké nároky.<sup>266</sup> O tom se ale z Řehořových spisů ani korespondence nic nedovídáme. Ale je skutečně možné, že právě toto byl rozdíl mezi cestou kněze a jáhna. Zatímco kněz na venkově zřejmě nepotřeboval být gramotný, jáhni jako přímí spolupracovníci biskupa tuto potřebu měli.

### 3.5 Řehořův obraz biskupa

Řehoř ve svých *Dialogích* i korespondenci potvrzuje, že plnosti duchovního pastýře popsaného v *Knize pastýřské* by měl dosahovat biskup. V *Dialogích* je svatým biskupům věnováno spolu s mnichy nejvíce prostoru, dokonce prvních třináct světců třetí knihy jsou

---

<sup>265</sup> Např. L. III., 46., D. III., V.

<sup>266</sup> Mark., s. 32.

výhradně portréty svatých biskupů<sup>267</sup>. Tak dlouhá řada jistě není náhodná, zdá se, že zpočátku byl Řehoř věrný svému původnímu námětu napsat vzory světců mnichům, kteří o to žádali, což odráží první dvě knihy *Dialogů*, v nichž je pozornost věnována především svatým mnichům. Třetí kniha je svým charakterem odlišná, začíná řadou svatých biskupů a přechází v portréty světců různého stavu a také k různým zvláštním příhodám. Čtvrtá kniha se věnuje zase odlišnému tématu, posmrtnému životu. Je možné, že Řehoř psal tyto části s určitým odstupem času a z různých iniciativ. Zatímco první dvě knihy mohly být snadno napsány už před Řehořovým nástupem do pontifikátu, třetí kniha určitě ne. Řehoř v ní určitě nechce dokazovat, že i mimo mnišství je možné žít svatým životem, vždyť i v první knize najdeme občas světce mimo mnišství<sup>268</sup>.

Řada třinácti svatých biskupů ve třetí knize zřejmě úzce souvisí s *Knihou pastýřskou* a je s ní spjata i časově jako jakési praktické příklady správných biskupů s jakými by chtěl začínající papež pracovat. Hned na prvním z této řady, biskupu Paulinovi z Noly,<sup>269</sup> ukazuje heroickou ctnost obětavosti, když se tento biskup vydává jako náhrada za zajatého syna jedné vdovy a podaří se mu nakonec vyprosit osvobození všech zajatců svého města z vandalského područí. Takový má především biskup být, obětavý do té míry, že vydá svůj život za své stádo. Byl to příklad velice aktuální, neboť Langobardi se chovali v tomto ohledu podobně jako Vandalové, poselství všem biskupům je tedy jasné, starat se obětavě především o své stádo. Zajímavé je, že toto stádo je ztotožněno s městem, biskup je tedy především duchovním pastýřem jemu svěřeného města<sup>270</sup>. Také v jiném ohledu se biskupové liší od kněží, všichni Řehořem představovaní světci biskupové jsou velice moudří. Na Paulinovi Vandalové poznají, že je „muž vážný“. Tato vážnost se zcela jistě neprojevovala vnějším vzhledem, vždyť byl jejich otrokem, ale moudrostí jeho slov, kterými radí vandalskému králevici. Okázalost ale také nekritizuje. Když svatý biskup Dacius přichází do Konstantinopole, Řehoř podotýká, že nemohl najít dům tak prostranný, že by se do něho vešel všechno jeho průvod a to se stane výzvou k zázraku<sup>271</sup>. Příznačné je, že tento biskup se ubírá do Konstantinopole, protože „byl z příčiny víry vyzván“. Jde tedy o věroučnou záležitost, což u biskupa nikterak nepřekvapí, je to jedna z hlavních složek jeho poslání. Zajímavý je v tomto ohledu zmíněný

---

<sup>267</sup> D. III., 1.- 13.

<sup>268</sup> D. I., 9., 10., 12.

<sup>269</sup> Dial., III., 1.

<sup>270</sup> Souvisí to s pozdně antickým pojetím města a venkova, kde lidé žili především ve městech a na venkově měli vily s pozemkem, čemuž se přizpůsobila také církevní správa – biskup působil ve městě a na venkově žili nebo byli vysíláni kněží. Druhou souvislost bych spatřoval v devastaci venkova během dlouhodobých válek s Ostrogóty a Langobardy, kdy se obyvatelstvo stěhovalo většinou do měst pro lepší ochranu.

<sup>271</sup> Dial., III., 4.

veliký průvod. Jde asi hlavně o teology, kteří jsou v této věci víry biskupovými rádci a snad právě to ospravedlňuje tak veliký průvod. Řehořův biskup má tedy okolo sebe mít teology, rádce v dogmatických otázkách. Z jakých sfér se takoví teologové rekrutovali, nevíme, nejpravděpodobnější je skupina jáhnů, kteří i v jiných oblastech byli blízko biskupovi a sám Řehoř je toho důkazem při svém působení v Konstantinopoli.

Řehoř varuje biskupy před stykem se ženami. Poměrně spolehlivě je doložen celibát biskupů od počátku církve<sup>272</sup>, ale Řehoř jde ve svých požadavcích dál. V přelomovém příběhu v mnoha ohledech o svatém biskupu Ondřeji z Fund<sup>273</sup> chce Řehoř demonstrovat, že i styk s ženou zasvěcenou je nebezpečný a škodlivý. Pokušení je sice nakonec překonáno díky jednomu židovi, ale biskup vykáže všechny ženy ze svého domu. Tato zasvěcená žena pracovala ve správě jeho domu, asi jako služka, a naznačuje se, že jich bylo víc. S takovou náplní ženského řeholního života jsme se ještě nesetkali, zdá se, že existovali Bohu zasvěcené osoby po vzory zbožných žen, které se starali o Krista. Zmínky o zasvěcených ženách v domácnosti máme také u mučednic z dob pronásledování církve. Šlo zřejmě o zasvěcení podobné tomu Řehořovu z dob mládí, které nemělo za následek odchod do mnišské komunity nebo poustevny. Proto byl hlavním prvkem tohoto zasvěcení celibát, jakási představa svatby s Kristem známá u některých mučednic<sup>274</sup>, ale nikoliv změna života. Takovou formu řeholního života Řehoř odmítá a to z důvodu pokušení, která ve světě na takové ženy číhají, jak vidíme na uvedeném příkladu.

Podobným rysem všech Řehořových biskupů-světců je prorocký dar,<sup>275</sup> jenž pravděpodobně souvisel s biskupským učitelským úřadem. V podobném ohledu jsou vyzdvihováni Afričtí biskupové, kteří v době vandalského pronásledování mluvili o Bohu, i když jim byly vyříznuty jazyky. Biskupovo učení je podstatnou součástí jeho poslání a nelze ho umlčet, toho si má být biskup vědom. Konečně ve svých *Dialozích* Řehoř zdůrazňuje, že biskup má objíždět svou diecézi a starat se o tamější lid. Ztělesněním toho je biskup Redemptus z Ferentina<sup>276</sup>, který „*má ve zvyku obcházet své fary*“ a ustele si u hrobu tamního světce. Souvisí to s koncepcí kněžství, jak jsme ji dříve popsali, kdy kněz není pastýř v plném smyslu, ale biskup sám má mít starost o všechny lid své diecéze. Nacházíme tady ale také znatelné rozdíly mezi různými biskupy, když srovnáme například biskupa Dacia a jeho

<sup>272</sup> Viz Denzler, G., Dějiny celibátu, Brno 2000, s. 18-23.

<sup>273</sup> Dial., III., 7.

<sup>274</sup> Např. svatá Cecílie, svatá Lucie, Svatá Anežka Římská.

<sup>275</sup> Např. Dial., III., 6., 8.

<sup>276</sup> Dial., III., 38.

veliký průvod hledající dost velký dům v Konstantinopoli a biskupa Redempta obcházejícího pěšky svou diecézi. Může ale záležet na druhu výpravy, který se značně liší v obou případech a také na osobním přání biskupa a náklonnosti k chudobě. O těchto věcech Řehoř výslovně mlčí, u každého svatého biskupa ale najdeme nějaké služebníky, kteří mu pomáhají. I biskup Redemptus, který „*chtěl, aby mu připravili lůžko u hrobu svatého mučedníka*“.

Ani na dobročinnost, kterou by měl biskup prokazovat, Řehoř nezapomíná. Příkladem je svatý biskup Bonifác z Ferentina, který se nezděráhá dokonce ukrást peníze svého bratrance, aby pomohl chudým<sup>277</sup>. Biskup ale nemá jen prokazovat dobrodiní svými penězi, ale má se také starat o úrodu svého kraje, jak to činil Bonifác za pomoci zázraků. Konečně právě biskupovi náleží vymýtat zlé duchy, jako svatý biskup Fortunatus<sup>278</sup>. K tomu má biskup kompetenci jako nástupce apoštolů.

Ve svých *Listech* také Řehoř přistupuje k biskupům jako k pastýřům a snaží se v nich vzbudit odpovědnost z toho vyplývající. Biskup-pastýř má mít vždy na paměti prospěch svěřených duší<sup>279</sup>. Důležitý pohled na biskupy podává Řehoř ve své *Knize odpovědí* na Augustinovy otázky<sup>280</sup>. Na Augustinovu praktickou otázku ohledně vztahu biskupa ke svému kléru a rozdělování financí odpovídá Řehoř v rozporu s tradicí. Říká sice, že je zvykem, aby byl majetek rozdělen na čtyři díly<sup>281</sup>, ale vzhledem k tomu, že Augustin je původem mnich, má žít pospolu se svým klérem jako v klášteře a mají mít majetek společný. Z tohoto společenství má být vyňat pouze nižší klérus, neboť nezachovává celibát<sup>282</sup>. Přebytky mají být dávány chudým a potřebným. Vzhledem k tomu, že Řehoř byl také původem mnich, nabízí se logická shoda s papežskými financemi a životem na papežském dvoře. Víme, že Řehoř povolával do svých řad často mnichy ze svých klášterů a to dává nepochybnou jistotu, že jak radí Augustinovi, tak fungoval Řehořův papežský dvůr. Nevíme, jaké měl tehdy Řehoř zprávy o iroskotské církvi, která fungovala na podobné bázi<sup>283</sup>, ale ukazuje se, že po formální stránce velký rozdíl mezi anglosaskou a iroskotskou misí nebyl. Zajímavý je také zmíněný přebytek dávaný chudým a potřebným, bylo by totiž velice snadné zjistit, že přebytek prostě nezbyl. Snad i to byl jeden z důvodů, že se zavedlo zmíněné čtyřdílné rozdělení. Jistě by

---

<sup>277</sup> Dial., I., 9.

<sup>278</sup> Dial., I., 10.

<sup>279</sup> Např. B. C., I., 24.

<sup>280</sup> B. C., I., 27.

<sup>281</sup> 1. na biskupský dvůr, 2. na místní klérus, 3. na chudé, 4. na opravu kostelů.

<sup>282</sup> Důležitá zpráva o kněžském celibátu, ohledně celibátu jáhnů nepanuje shoda, neboť není jisté, zda byli jáhni považováni za klérus nižší nebo vyšší. Nižší klérus určitě zahrnoval podjáhnny, akolyty a lektory. Nižší klérus se ale má účastnit společné liturgie.

<sup>283</sup> Centrem diecéze byl iroskotský klášter, jehož opat nebo i jiný z mnichů byl biskupem této diecéze.



nebyl problém toto rozdělení zachovávat i uvnitř takové komunity, ale Řehoř evidentně nechce. Odmítnutí vede k jedinému důsledku, finance jsou plně v rukou biskupa a ten se může, ale nemusí ohlížet na nějaké dělení a v zájmu komunity vydávat finance, kam chce. Opět se vracíme k Řehořovu pohledu na pastýře z *Knihy pastýřské*, biskup jediný je zodpovědný za výkon svého úřadu a dává finance tam, kam je třeba a nic ho v tom nesmí omezovat. S tím souzní narážka na financování nižšího kléru. Biskup má přemýšlet o jejich životě a vést je k mravnému životu a k tomu účelu má používat své finance. Pokud se nechovají mravně, dotovat je nemusí.

Ohledně svěcení biskupů Řehoř v šesté odpovědi říká, že nemusí být nutně přítomno více biskupů, v zásadě stačí světitel, ale je dobré, pokud je to možné, aby byli přítomni biskupové ze sousedství<sup>284</sup>. Augustin sám o to prosí vzhledem ke vzdálenosti galských biskupů. Jedná se tedy o misijní povolení, které by nemělo být běžné. Přesto je to přelomové povolení, neboť Augustin naznačuje, že to dříve nešlo. A takové zásadní povolení udělí papež nezávisle na jakékoliv synodě a pro oblast velmi vzdálenou Římu, což svědčí o pojetí svrchovanosti papeže, jak ji zastával Řehoř. Důležitá je v této odpovědi Řehořova poznámka: „*Proto si přejeme, milý bratře, abys světil biskupy tak, aby je neoddělovaly velké vzdálenosti*“<sup>285</sup>. Snaha, aby bylo biskupů co nejvíce, je důkazem, že Řehoř chápal duchovním pastýřem v pravém slova smyslu pouze biskupy. To potvrzuje, že všichni „pastýři“ ze sousedství se mají pokud možno dostavit na svěcení biskupa. Evidentně tím myslí biskupy a nikoliv kněze nebo jáhny, kteří se určitě všichni dostavit nemohli a ani by se do kostela nevešli.

O tom, že Řehoř přece jen dělá rozdíly v hodnostech u biskupů, svědčí odpověď sedmá ohledně pravomoci Augustina v Británii a Galii. Rozhodující je pro Řehoře pallium. Vyjadřuje nadřazenost nad okolními biskupy, kdo ho vlastní, může biskupy kárat a trestat. Území spadající do této pravomoci bylo zřejmě přesně vymezené a Řehoř do nich nezasahuje s ohledem na tradici. Tak v Galii má pallium arelatský biskup a Augustin může s ním věc projednat, ale nemá nad ním žádnou moc. Naopak v Británii takové rozdělení moci zatím neproběhlo a Řehoř proto jmenuje Augustina primasem celé Britanie včetně iroskotské oblasti a udílí mu pallium. Zajímavé je, že Řehoř vůbec nezmiňuje synody, které by měly nějaké pravomoci v okolí, ale nastiňuje jednoduchou ale přísně hierarchickou církev, kde jednotlivec má právo nad ostatními biskupy a zase jednotlivec pallium udílí. Pokud přijmeme Řehořovu vizi pastýře a jeho odpovědnosti za svěřené duše, je to pochopitelné. V celém

---

<sup>284</sup> Tamtéž.

<sup>285</sup> Tamtéž.

pojetí biskupa-pastýře je zřetelný moment jeho odpovědnosti před Bohem a svrchovanosti ve vedení duší. Řehoř klade důraz na individuum, na člověka, který je vyvolený Bohem k pastýřské službě, a nikdo proto nemá právo mu zasahovat do jeho kompetencí. Zároveň i on sám je svým způsobem ovci, kterou vede jeho nadřízený s palliem, jedině on má na starosti, kromě své diecéze, ještě jednotlivé biskupy a odpovídá za ně před Bohem.

Biskupovu svrchovanost v očích Řehoře spatřuje rovněž dnešní historiografie. Klade ji do souvislosti s pozdně antickým pohledem na svět. R. A. Markus píše: „*Hierarchický systém autority, jak ve vesmíru tak v lidské společnosti, je hluboce vrytý v Řehořově pohledu na svět, tak jako to bylo časté v pozdně antické představivosti.*“<sup>286</sup> Domnívám se ale, že silně hierarchizovaný pohled na svět měl i člověk středověký, takže Řehoř v tomto bodě může oba světy spojit.

### 3.6 Řehořův obraz patriarchy a papeže

Jak moc se Řehoř věnuje pojetí biskupa jako skutečného pastýře, tak rozdíl v biskupských hodnostech ve své teorii neřeší. Nejvíce se o jeho vztahu k patriarchům dozvídáme z jeho *Listů*, kde jim Řehoř věnuje bohatou korespondenci. Pokračuje v určité tradici rozvinuté v učení papežů Lva I. Velikého (440-461) a Gelasia I. (492-496) o primátu papeže v celé církvi<sup>287</sup>. Je ale velice opatrný a rozvážný v podávání této myšlenky. Přesto se s jasnými náznaky v jeho listech setkáváme. Označuje sám sebe jako „*hlava všech církevních obcí*“<sup>288</sup> nebo jako „*hlava víry*“<sup>289</sup> a „*od Boha má svěřeno předsedat všem církevním obcím*“<sup>290</sup>. A jemu jedinému je svěřena péče o všechny církevní obce<sup>291</sup>. K tomu je třeba dodat, že neuplatňuje tuto vizi přímo směrem k patriarchům, ale všechna citovaná místa jsou adresována níže postaveným duchovním.

---

<sup>286</sup> Mark., s. 30.

<sup>287</sup> Zde není prostor věnovat se rozboru tohoto učení a tradici vedoucí k počátkům církve.

<sup>288</sup> ...*omnium ecclesiarum caput*... L. XIII., 47.

<sup>289</sup> ...*caput fidei*... L. XIII., 40.

<sup>290</sup> ...*Deo auctor cunctis praelata ecclesiis*... L. III., 30.

<sup>291</sup> „*Cunctarum ecclesiarum iniuncta nos sollicitudinis cura*...“ L. IX., 138. „...*universis ecclesiis cura a nobis impenditur*...“ L. V., 13.

Jen na jediném místě se Řehoř odhodlal přímo zmínit tento nárok patriarchovi, Janovi z Konstantinopole, když napsal: „*K řízení církve jsem byl přiveden*“<sup>292</sup>. Jedná se ale o výjimečný dopis vysvětlující patriarchovi odmítnutí titulu „*ekumenický patriarcha*“ pro konstantinopolského biskupa. Řehoř zde i v jiných listech rozebírá podstatu patriarchátů a dospívá k poněkud odlišné interpretaci než jeho předchůdci. Základem patriarchátů je podle této interpretace apoštol Petr, který není jen ikonou papeže a garancí jeho primátu, ale je základem všech patriarchátů, v Jeruzalémě žil nejdříve po vzkříšení Krista, v Antiochii působil jaký první biskup, v Alexandrii působil jeho blízký přítel evangelista Marek a v Konstantinopoli zase Petrův bratr apoštol Ondřej<sup>293</sup>. Apoštol Petr jediný mohl vést církev, protože Kristus mu to svěřil<sup>294</sup> a všechny patriarcháty právě od něho odvozují svou pravomoc a výsadu podílení se na řízení církve. Řím ale vyčnívá proto, že Petr chtěl zakončit svůj život právě zde a zde se chtěl stát trvale biskupem<sup>295</sup>. A právě tento obraz má být také vzorem soudobé církve, Petrův odkaz mají všechny patriarcháty, a proto se podílejí na řízení církve v čele s papežem, který má zmíněnou výsadu. Zásadní je přitom jednota, kterou mají vytvářet, stejně jako Petr byl jen jeden. Na první pohled jde o interpretaci silně zavádějící a pokulhávající, která se opírá o příbuzenství Petra a Ondřeje nebo o přítele Marka. Při hlubším náhledu ale vidíme Řehořovu evidentní snahu ukázat propojenost a jednotu patriarchátů, o kterou se zatím nikdo nepokusil. V tomto smyslu skutečně můžeme počítat s určitým odkazem Petra v každém patriarchátu, pokud připustíme spojení Ondřeje s Konstantinopolí. Řehoř rozhodně není ten, kdo by zarputile trval na svém primátu, vidíme, že pokud s touto tezí přichází, jedná se o impuls z druhé strany, v tomto případě konstantinopolského patriarchy. Naopak se snaží patriarcháty spojovat a se všemi patriarchy navazuje velmi blízké vztahy, někdy i osobní<sup>296</sup>.

Navzdory tomu ale nikdy formálně neustupuje od tradice rozvinuté zmíněným Lvem Velikým a Gelasiem I. o primátu papeže. Píše, že svatý Petr nikdy nepřestává vést církev až do dnešních časů ve svém nástupci<sup>297</sup> a že nezachovává mír s Petrem, představeným apoštolů, kdo neposlouchá římského biskupa, protože on je jeho náměstek a kontroluje církev

---

<sup>292</sup> Ad ecclesiae regimen adductus sum. L. V., 44.

<sup>293</sup> Řehoř jako první papež uznává působení apoštola Ondřeje v Konstantinopoli, což není ryze tradiční záležitost, takové spojení se objevuje až v 5. století. Řehoř to využívá pro svou interpretaci patriarchátů.

<sup>294</sup> Mt 16, 17-19.

<sup>295</sup> Viz L., VII., 37.

<sup>296</sup> Příkladem může být přátelství s patriarchou Anastáziem z Antiochie, kterému posílá klíče svatého Petra a snaží se o přátelství hned v únoru 591. L., I., 25.

<sup>297</sup> L., VII., 37.

na místě Petra<sup>298</sup>. Dokonce připojuje, že garantem pevnosti církve je právě Petr už podle jména<sup>299</sup>, jakoby se bez papeže církev rozpadla. Pokud tuto myšlenku propojíme s Řehořovým spojením patriarchátů v osobě Petrově, stávají se ale garantem jednoty svým způsobem všechny patriarcháty. Jednota je možná jen v souladu všech patriarchátů, jejichž sbor řídí papež. Zdá se, jakoby byla pro Řehoře a snad pro celou římskou tradici nemyslitelná jednota bez osoby, která tuto jednotu garantuje tím, že sbor řídí. Jakoby bez takového vedení zavládl chaos a ve sporných otázkách by scházela autorita, která by spor rozsoudila. Taková myšlenka ale není pouze římská, celý tento Řehořův rozbor je reakce na vystoupení konstantinopolského patriarchy s takovým požadavkem. Titul „*ekumenický patriarcha*“ k takové interpretaci přímo vybízí, Řehoř jen mění osobu garanta jednoty. Rozdíl mezi západním a východním myšlením v této věci (a v této době) není tedy tak markantní, liší se ale zásadně v roli císaře, která je pro přisouzení titulu „*ekumenický patriarcha*“ konstantinopolskému patriarchovi zásadní. Rozdíl v pojetí sboru patriarchů mezi Konstantinopolí a Římem bych proto spíše spatřoval v pojetí role císaře než v primátu papeže.

Prakticky se tento primát jak ho Řehoř chápe, projevuje, velice obezřetně a neokázale. Naopak mezi biskupy a patriarchy klade Řehoř jasnou hranici tím, že je oslovuje „*svatý bratře*“, biskupy takto nikdy neoslovuje. Další hierarchické stupně mezi biskupy ale jakoby ignoroval, pouze pallium pro metropolitu je pro něj zvláštní výsada, jak jsme uvedli. Navíc z Řehořových listů se nám ukazuje určitý paradox Řehořova vztahu k biskupům. Řehoř vždy přistupuje k tamějšímu biskupovi jako k sobě rovnému a oslovuje ho „*ctihodný bratře*“<sup>300</sup> a to nezávisle na místě působení, proslulosti nebo hodnosti.<sup>301</sup> Píše mu jako ten, kdo se s ním o nějaké věci radí jako se sobě rovným, ale zároveň mu říká jasně, co má dělat. Svůj názor se snaží dokládat citáty z Bible, aby vysvětlil, proč to požaduje. Nikdy se tedy nechová k biskupům přezíravě, ale jako jejich bratr. Proto nepůsobí konfliktně, ale většinou se mu díky tomu podaří prosadit své nároky. Skutečně chápe biskupy na určité úrovni na rovině a to včetně patriarchů. Touto rovinou, kde jsou si všichni biskupové rovni, je starost o duše a pastýřské povolání, které mají všichni, pouze jsou každému z nich svěřeny jiné ovce k vedení. Z toho vychází jejich stejná vážnost i suverenita. V souladu s touto tezí on jako pastýř všech duší dohlíží na vše. Ať už se jedná o jakoukoliv oblast církve, Řehoř k tomu má

---

<sup>298</sup> L., IX., 156.

<sup>299</sup> „Quis enim nesciat, sanctam ecclesiam in apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine, ut Petrus a petra vocaretur?“ L., VII., 37.

<sup>300</sup> Např. L., I., 81.

<sup>301</sup> Arcibiskup, biskup.

vždy ve svých listech, co říct a říká to jasně a autoritativně. Tak se projevuje jeho primát, ne v teorii, ale v praxi. V tom je zásadní přínos jeho pontifikátu.

Velice zajímavé jsou v tomto ohledu také dva portréty papežů, které předkládá v *Dialozích*. V osobě papeže Jana I. (523-526) jasně ukazuje papežskou důstojnost, když kůň, na kterém seděl, odmítá přijmout na svém hřbetě ženu a naznačuje pohrdání<sup>302</sup>. Takovou důstojnost nenaznačuje u žádného jiného světce-biskupa. Jiný smysl má zázrak uzdravení prostřednictvím papeže Agapita I. (535-536) a na přímlovu svatého Petra. Dotváří spojení Petra a papežů, které není vázáno jen na chrám, jako v případě světců kostelníků při chrámě svatého Petra<sup>303</sup>, ale přímo na papeže. Řehoř to naznačuje tím, že Agapit uzdravuje během mše svaté, kterou ale slouží na území řeckém, nikoliv v bazilice svatého Petra.

Také sekundární literatura dochází k závěru, že Řehoř nechce přinášet konflikt a zaobírat se spornými otázkami ohledně moci. „*To, co nejvíce zajímá Řehoře, nejsou teoretické otázky o podstatě moci a autority, ani institucionální struktury skrze něž jsou vykonávány.*“<sup>304</sup> Pokud se jimi zabývá, tak pouze reaguje na určitou tezi nebo problém.

### 3.7 Řehořův pohled na císaře a světskou moc

Podobný mírný přístup zvolil Řehoř také vůči císaři. Vztah světské moci a církve definuje jen v nutném případě, když je nucen hájit klauzuru mnichů. Vysvětluje ho vztahem služby, což vede některé historiky dodnes k určitému nepochopení<sup>305</sup>. Jestliže píše Řehoř císaři Maurikiovi, že „*pozemské království má sloužit nebeskému*“<sup>306</sup>, je třeba to chápat v kontextu označení papeže jako „*servus servorum Dei*“. Stejně jako papežský titul nevyjadřuje podřízenost, tak ani druhé označení. Dá se říci, že Řehořova koncepce je založena na vzájemné službě. Ve stejném duchu mluví k biskupům i k císaři. Uvedeným označením chce tedy říci, že císař má svůj vymezený prostor, pozemské království, ve kterém operuje a tím má sloužit nebeskému království a napomáhat jeho rozvoji, tedy rozvoji církve. Sloužit v tomto pojetí znamená chtít pro ně to nejlepší. Musíme se vyvarovat pohledu vrcholně

---

<sup>302</sup> Dial., III., 3.

<sup>303</sup> Dial., III., 24., 25.

<sup>304</sup> Mark., s. 29.

<sup>305</sup> Např. Gris., s. 157.

<sup>306</sup> Terrestre regnum coelesti famuletur. L., III., 61.

středověké církve, která dospěla k oddělení světské a duchovní moci a k rozboru jejich vzájemného poměru. Řehoř sice vnímá nebeské království, církev, v kontrastu s pozemským královstvím, ale vzhledem k tomu, že císař je zároveň také součástí církve, má pracovat svými prostředky pro církev. Dochází tak k propojení světského a duchovního a duchovní je pro Řehoře to, k čemu má vše směřovat. V důsledku pak dochází k setření rozdílů mezi hodnotami. Pro Řehoře není zásadní, kdo je víc, zda papež nebo císař, jsou spíš dvě paralelní instituce, které mají být nasměřovány k témuž cíli a slouží témuž nebeskému království.

Stejnou myšlenku Řehoř rozvíjí v jiném dopise císaři Maurikiovi: „*Ve vší zbožnosti a pravdivosti se správně domníváte, že nikdo nemůže spravedlivě vládnout věcem pozemským, pokud nerespektuje věci nebeské a že pokoj státu závisí na všeobecném pokoji církve*“<sup>307</sup>. Takový pohled je svým způsobem opačný pohledu vrcholně středověkému, neboť Řehoř přímo nabádá císaře vměšovat se do církevních záležitostí. Pokud se nezasadí o blaho církve, jeho království bude strádat. Podobně nabádá k činnosti pro církev i italského a afrického exarchu<sup>308</sup>.

Moc světská ale nemůže nikdy jít proti církvi ani proti daným zákonům. Tak píše Řehoř: „*Žádný (císařův) rozkaz, který byl proti daným zákonům a posvátným kánonům, by neměl vliv*“<sup>309</sup>. Propojení světské a duchovní moci vede tedy nejen k určitému rozšíření císařovy moci i v rámci církve, ale také k její omezení nejen světskými zákony, ale také církevními. Dostáváme se na pole, kterému se Řehoř příliš nevěnuje, sporu několika mocí. Řehoř je ve svém učení v zásadě vždy pozitivní, říká, jak by to mělo vypadat, snaží se ukázat ideál, pozitivní pohled. Pokud bude císař dbát prospěchu církve, ke sporu nemůže dojít. Přesto k němu několikrát mezi Řehořem a císařem Maurikiem došlo, ale Řehoř nepřistupuje k radikálním krokům, vždy se snažil navrátit debatu do svého pozitivního úhlu pohledu, to znamená, že apeluje na prospěch církve. Ze zmíněného citátu vidíme, že představa rozporu světské a duchovní moci je pro něj v podstatě nemyslitelná.

V podobném duchu jedná Řehoř také s jinými králi a světskými pány, vždy s úctou, nazývá je většinou „*vaše důstojnosti*“<sup>310</sup> či „*vaše excelence*“<sup>311</sup>. Nebojí se ale vizigótského krále

---

<sup>307</sup> L., V., 37.

<sup>308</sup> L., IV., 7., IX., 154.

<sup>309</sup> ...dum nec iussio eius (Mauricii augusti), quippe quae contra leges et sacros canones data fuerat, habuisset effectum. L., XIV., 8.

<sup>310</sup> Např. L., IX., 228.

<sup>311</sup> Např. L., XI., 50., 51.

Rekkareda, který právě změnil vyznání na katolické, oslovit „*nejpřednější synu*“<sup>312</sup>. Vidíme tedy, že i světského panovníka považuje za součást svého stáda. Světské a církevní instituce jsou tedy paralelní jen do určité míry, v důsledku nutně musí světské být podřízeno tomu církevnímu, protože přímo slouží nebeskému království, pase Boží stádo. Do takových myšlenek ale Řehoř nezachází, přesto z takového pojetí nutně vyplývají a toto pojetí se tedy mohlo stát inspirací pro debaty vrcholného středověku.

Z pozice duchovního pastýře, kterému byla svěřena i světská část stáda, se Řehoř věnuje také ideální světské vládě, když píše: „*Svatí muži, když se opírají o moc tohoto světa, natolik se podřizují nadvládě rozumu, nakolik ví, že touha po nadvládě může být snadno svedena k nezákonným věcem*“<sup>313</sup>. Vidí nebezpečí ve světské vládě, vždyť právě proto zřejmě sám světskou mocí v mládí pohrdl a odebral se do kláštera. Na tomto příkladu vidíme také druhý pól vztahu světské a duchovní moci podle Řehoře. Nejen, že světská moc se má zasazovat o blaho církve a do církevního prostoru kvůli tomu zasahovat, ale také obráceně moc duchovní má vést moc světskou k dobré světské vládě. Řehoř se nebojí ve svých dopisech zasahovat do světské vlády, pokud se to nějak týká církve. Na druhé straně v jeho dopisech chybí pohled ryze světského vládce, pohled vrcholně středověký, který by pohlížel na papeže také jako na světského vládce v okolí Říma, v Patrimoniu svatého Petra. Řehořovo jednání vždy úzce souvisí s církevními záležitostmi. Z toho pak vzniká, že se Řehoř neomezuje na žádné území a působí jako univerzální pastýř, i když samozřejmě nejvíce se věnuje okolí a svému patriarchátu. To je řekl bych zásadní postoj, který mu umožňuje nejen ve své době, ale dodnes, že je vnímán jako univerzální papež<sup>314</sup>.

C. Straw vnímá jinak Řehořův pohled na světskou moc. Uvádí Řehořův strach ze zhroucení společnosti v důsledku válek v Itálii a Řehořovo řešení vidí v pevné církevní hierarchii nezávislé na světské moci. „*Pouze přesný hierarchický řád může dát jistotu v potlačení násilí světských členů společnosti.*“<sup>315</sup> To stojí ovšem v kontrastu s naším rozbořením. Řehoř sice vidí ve světské vládě určité nebezpečí, ale jako řešení nenabízí její nahrazení pevnou duchovní mocí, ale snaží se o spolupráci i určité podřízení světské moci zájmům církve.

---

<sup>312</sup> L., IX., 228.

<sup>313</sup> Sanci viri, cum mundi huius potestate fulciuntur, tanto sub maiore mentis disciplina se rediguntur, quanto sibi per impatientiam potestatis suaderi illicita quasi licentius sciunt. Gregorius Magnus, *Moralium libri XXXV., XXVI., 45.*

<sup>314</sup> Tím není myšleno, že by se nestaral o Patrimonium svatého Petra, evidentně měl pomocníky, kteří obstarávali světskou stránku papežských povinností. Navíc často dokázal spojit světské záležitosti se záležitostmi duchovními, takže to vyvolává dojem, že se věnuje jen pastýřským povinnostem.

<sup>315</sup> St., s. 4.

### 3.8 Řehořův obraz laiků

Zásadní rozdělení lidu, jak si ho představoval, provedl Řehoř už před svým nástupem do pontifikátu v období moru při kajících procesích<sup>316</sup>. Děti, laické muže, vdovy a manželky můžeme vnímat jako laiky. Zajímavé je, že z tohoto rozdělení není patrná žádná laická, světská hierarchie moci. Senátoři i nobilita nemají v Řehořově kajícím procesí svou skupinu a jdou v procesí laických mužů. Rozdíl je ještě markantnější, když se podíváme na rozvrstvení duchovních osob, které je vytvořeno podle povolání- klérus, mniši, mnišky. Zdá se tedy, že povolání laiků Řehoř skutečně spatřoval ve stavu, v jakém se laik nachází, nikoliv v urozenosti. Z toho vyplývá, že hlavním posláním například senátora má být péče o jeho rodinu a nikoliv služba státu. Je především manžel a pak až senátor. V tomto pojetí Řehoř nepochybně předstihl svoji dobu.

Jinou tendenci můžeme spatřovat ve striktním rozdělení na muže a ženy, ať už mniši x mnišky nebo manželé x manželky. Plně to souzní s Řehořovým důrazem na čistotu znatelnou třeba v Dialozích. Nejedná se ale o nějaké odmítání nebo podceňování žen. Řehoř má velmi vřelou korespondenci se ženami, dokonce se jedné z nich nejvíce svěřuje<sup>317</sup>. Jedná se ale o ženy věnující se duchovnímu životu. Zdůrazňuje, že pokud se žena stýká příliš s muži a naopak, vede to k světským věcem, zatímco pokud jsou odděleni, mohou se více soustředit na věci duchovní, o které jde především. Příkladem takové svaté ženy je zmiňovaná Scholastika, sestra svatého Benedikta, která si vymodlí bouřku, aby mohla duchovně rozmlouvat se svým bratrem<sup>318</sup>. V menší míře to platí také na laické ženy, manželky. Mají samozřejmě žít v domácnosti se svým manželem, ale modlitby mají konat se ženami. Skupiny iniciované Řehořem nejsou jen momentálním výtvozem, Řehoř za svého pontifikátu vytváří další litanie a vytváří určitou tradici<sup>319</sup>. Tyto skupiny tedy mají naznačit především základní stavy lidí, kteří mají podobnou duchovní cestu a mají se proto sdružovat a povzbuzovat se v duchovním životě.

---

<sup>316</sup> Viz podkap. 2.7.

<sup>317</sup> Theoktysta, sestra císaře, je adresátkou nejosobnějších dopisů. Např. L., I., 5., VII., 23., XI., 27.

<sup>318</sup> Dial., II., 33.

<sup>319</sup> L., XIII., 2.



Řehoř ve svých *Dialogích* představuje také několik světců-laiků. Na prvním místě jsou to mučedníci, kteří potvrdili svou svatost prolitím krve. Neuvádí jich mnoho, ale všichni zmínění jsou ozvěnou rozporů s nově přichozími kmeny do Středozeří. S Vandaly a s Vizigóty jde o spory s ariánstvím, které tyto národy vyznávaly<sup>320</sup>. Pokud se týká Langobardů, kteří jsou vnímáni jako velcí ukrutníci, nejde o vyznání pravé víry v kontrastu s ariánskou herezí, jde přímo o vyznání víry v Boha proti modlářství Langobardů<sup>321</sup>. Příběhy mučedníků jsou ale pouze čtyři, což výrazně kontrastuje s počtem světců-vyznavačů. Řehoř je velmi vzdálen raně křesťanské představě světce mučedníka nebo světce eremity. V jeho příbězích převažuje prvek styku světce s lidmi, světcovo dokonale žité poslání je vzorem pro křesťany a to se projevuje ve styku s lidmi, především zázraky. Přináší také nové světce-laiky, kostelníky<sup>322</sup>. Jsou to muži pevně svázaní s kostelem, o který se starají a z něhož částečně jejich zázračná síla vychází<sup>323</sup>. Druhým prvkem je pokora, která je zosobněná ve svatém Constanciovi, který se raduje, když jím sedlák pohrdá<sup>324</sup>. U kostelníka jde o jakýsi mezistupeň mezi klérem a laiky. Řehořův světec vždy musí nějak vyjádřit svoji oddanost Bohu, alespoň svým zaměstnáním, oddanost věcem duchovním, musí být alespoň trochu oddělený od světa. Se světce-sedlákem ani se světce-králem se u něj nesetkáme<sup>325</sup>. S laickými ženami-světicemi se u Řehoře nesetkáváme.

Rozhodně nemůžeme interpretovat Řehořův pohled jako preferenci kleriků před laiky a mnichů před kleriky, jak uvádí C. Straw.<sup>326</sup> Svatým mnichům a svatým biskupům dává ve svých *Dialogích* přibližně stejný prostor. Pokud se týká laiků, tak byli vždy vnímáni jako světský stav, který nemá tolik času na duchovní záležitosti a proto nemá ve svých řadách tolik světců. Řehoř sice vytváří pevnou církevní hierarchii, ale uvnitř stavu kleriků.

### 3.9 Řehořovo pojetí misí

Jediné misie, o kterých víme, že se na nich Řehoř přímo podílel, byly misie anglosaské na území Británie. Jsme o nich poměrně dobře zpraveni z *Listů* a především z církevních dějin

<sup>320</sup> Dial., III., 31., 32.

<sup>321</sup> Dial., III., 27., 28.

<sup>322</sup> Dial., I., 5., III., 24., 25.

<sup>323</sup> Svatý Petr koná zázraky ve spolupráci s kostelníkem při Římské bazilice svatého Petra. Dial., III., 25.

<sup>324</sup> Dial., I., 5.

<sup>325</sup> Výjimkou je svatý král Hermenegild, který ale osvědčil svatost mučednickou smrtí. Dial., III., 31.

<sup>326</sup> St., s. 5.

Bedy Ctihodného. Původně se sám nabídl v hodnosti opata jít do Británie, ale když to nebylo možné<sup>327</sup>, jako papež poslal převora téhož kláštera<sup>328</sup> Augustina spolu s dalšími asi čtyřiceti mnichy. Posílá tedy mnichy, což je logické podle Řehořova pojetí pastýře. Zatímco diecézní klérus je zavázaný péči o své stádo a úkolu, který je jim svěřený, mniši jsou mobilnější, protože nejsou vázáni takovými povinnostmi. Mniši by měli být garantem horlivosti, ale také učenosti především ve věcech duchovního života. Navíc odpadá problém místní církevní hierarchie, do které by musel být poslaný klerik nějak zabudovaný vzhledem k tomu, že procházel Galii a také nebylo jistoty, jaká panuje církevní situace v Británii. Mnich existuje mimo takovou církevní hierarchii a Řehoř toho využívá.

Řehoř ale neposílá jen řadové mnichy, dává jim do čela převora Augustina a sám měl jít původně jako opat. To je důležité především z hlediska mnišské komunity, která se takto vytvoří při misiích. Jinak řečeno Řehoř vlastně posílá kompletní klášterní komunitu s tím, že opata jmenuje později a je jím opět Augustin. Vytváří se tak kompletní misijní jednotka nezávislá na jakémkoliv církevním zřízení ani na místní situaci. Stačí si jen vybrat místo pro klášter, získat povolení panovníka, žít si svým klášterním způsobem a postupně působit na své okolí. A přesně to se stalo. Král Aethelberth jim určil příbytek v Canterbury a oni zde žili klášterním způsobem života a tak působili na své okolí, že postupně obrátili na víru místní obyvatele i samotného krále<sup>329</sup>. Je to zcela jiná misie než, jak ji známe z podnětu iroskotských mnichů, kteří vycházeli jednotlivě nebo v malé skupině, která se většinou ještě rozdělila během cesty. To mělo za důsledek sice obrácení na víru místního obyvatelstva, ale dlouhodobě nevytvořili vlastní misijní síť ani církevní instituce, které by udrželi odkaz zakladatelů, takže jejich dílo po čase buď zaniklo anebo bylo absorbováno jinou místní církevní organizací. Řehořovo pojetí misií nepočítá jen s obrácením na víru, bere v úvahu také budování místní církve. Klášterní komunita má být samostatnou církevní jednotkou, která bude později přeměněna na církevní centrum v čele s biskupem. Tak se později Augustin stává arcibiskupem a následně metropolitou<sup>330</sup>. Tak může nadále žít odkaz zakladatelů, protože vše vychází z jednoho mnišského centra. Řehoř pojímá svou misii velkolepě, jmenuje Augustina rovnou arcibiskupem. To je další rys Řehořovy misie, je oddělena od jakékoliv církevní správy v okolí. Ve stejném duchu také Augustin může a má v hojném počtu světit biskupy, aniž by potřeboval schválení nebo dohled okolních franských

---

<sup>327</sup> Viz podkap. 2.6.

<sup>328</sup> Klášter svatého Ondřeje v Římě, který sám založil.

<sup>329</sup> B. C., I., 25., 26.

<sup>330</sup> B. C., I., 27., 29.

biskupů<sup>331</sup>. Musíme ale přihlídnout ke geografické poloze Británie, která takový postup umožňovala a snad i vyžadovala, nevíme, jak by postupoval Řehoř v jiné oblasti. Jmenování metropolitou je dokladem úplného oddělení britské církevní oblasti od okolí. Britská církev je tím spojena v jednotu s církví pouze osobou papeže. Toho si je Řehoř vědom a má neustále s misí úzké spojení prostřednictvím dopisů. Jsou toho dokladem především zmiňované otázky a odpovědi mezi Augustinem a Řehořem<sup>332</sup>. Řehoř ale také provází svou misii na cestách a posílá průvodní dopisy Arelatskému galskému metropolitovi<sup>333</sup>, aby misii podporoval. Tak vzniká misie papežská, která se neustále vrací k odkazu svého zakladatele, za kterého nepovažuje Augustina ale Řehoře, čehož je důkazem sám Beda Ctihodný i legenda z Whitby. Takové pojetí organizované centralizované misie nakonec pohltí i přes určitý odpor misii iroskotskou, která mu konkuruje v oblasti Británie.

Nevíme, nakolik jsou misie 9. a 10. století inspirované Řehořovým postupem, ale nemůžeme si nevšimnout některých podobností. Jeho pojetí misí a jeho absolutní úspěch dává Řehořovi a papežům v následujícím období větší autoritu a kontrolu i nad jinými místními oblastmi, například Galie. Rozhodně vede k větší centralizaci církve pod vedením papežství, což nemusel být Řehořův úmysl. Nutno dodat, že Řehoř měl ke své misii vztah velice osobní, bral ji jako svůj velký úkol a v tomto kontextu je také třeba vidět jeho péči o ni. Důkazem toho jsou nejen dopisy, ale už samotný Augustin jako vedoucí misie, který byl Řehořovým blízkým přítelem a spolubratrem v klášteře. Z tohoto hlediska je zajímavé, že si Řehoř nevybírá nějakého zkušeného vedoucího znalého misii odjinud, ale svého přítele Augustina, což bylo nepochybně velice riskantní. A také už na cestě v Galii se mniši chtěli vrátit a jen Řehořův dopis je přesvědčil v pokračování<sup>334</sup>.

V dnešní historiografii se také pracuje s představou, že Řehoř měl od počátku v úmyslu na území Británie zřídit církevní organizaci v čele s biskupem, že to patří k jeho pojetí misí.<sup>335</sup> Je to považováno za hlavní přínos Řehoře na poli misí.

---

<sup>331</sup> B. C., I., 27.

<sup>332</sup> Tamtéž.

<sup>333</sup> B. C., I., 24., 28.

<sup>334</sup> B. C., I., 23.

<sup>335</sup> Např. H. Polehlová in: Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012, s. 22.

## 4. Politická činnost Řehoře Velikého jako papeže

### 4.1 Politická situace v Evropě v 6. století

Již v 5. století se v celé Evropě zásadním způsobem změnilo rozložení sil. Na troskách západní části Římského impéria vznikla a začala se stabilizovat nová barbarská království. Hlásila se jak k odkazu svých germánských předků, tak k odkazu Římské říše. Bylo to zpočátku především království Ostrogótů na území dnešní Itálie, které považovalo svou návaznost na Římské impérium jako základní kámen své říše.<sup>336</sup> Také království Franků na území dnešní Francie a království Vizigótů začínající si tvořit své jádro na Pyrenejském poloostrově se hlásily k odkazu Římské říše.<sup>337</sup> Vědomi si svých germánských předností, které jim pomohly dobýt velkou část Římského impéria, pokoušely se vzít si ze starého impéria to nejlepší. Jejich romanizace trvala více než sto let. Zásadní při ní bylo přijetí římského náboženství, ať již v katolické či ariánské podobě.<sup>338</sup> Přestože doba tzv. *Stěhování národů* je všeobecně považována za dobu chaosu, ve skutečnosti byl přechod ke středověké Evropě poměrně stabilizovaný, neboť tato zmíněná království nejen, že byla již značně romanizovaná, ale navíc na dobu starší vědomě navazovala.<sup>339</sup>

Protipólem tomuto pozvolnému procesu se pokoušel být zbytek Římského impéria v čele s císařem v Konstantinopoli. Na jedné straně se snažil diplomatickým způsobem udržet alespoň co největší rozsah Římského impéria, a proto vycházel často těmito královstvím vstříc, na druhé straně ale jen čekal na vhodnou příležitost k obnově impéria v jeho původní rozloze a barbarskými královstvími opovrhoval. To se projevilo především v období vlády císaře Justiniána I. (527-565). Po celoživotních bojích se mu sice podařilo znovu získat velkou část původního impéria, ale ukázalo se, že většina západní části impéria již starý režim odmítá. Důvodem byla především velká míra germanizace těchto území. Vše ztroskotalo při příchodu nového germánského etnika, Langobardů, na Apeninský poloostrov po roce 568. Římské impérium si zde za této situace dokázalo udržet pod kontrolou pouze malé ostrůvky území okolo Ravenny a Říma.<sup>340</sup>

---

<sup>336</sup> Viz Collins, R., *Evropa raného středověku 300-1000*, Praha 2005, s. 127. (dále jen Coll.)

<sup>337</sup> Coll., s. 165-172, 180-182.

<sup>338</sup> Coll., s. 26.

<sup>339</sup> Více in: Coll., s. 119-132, 165-182.

<sup>340</sup> K vládě císaře Justiniána viz Coll., s. 133-148, Maier, M., *Justinián, život a vláda východořímského císaře*, Červený Kostelec 2009.

Třetím typem státu této doby byly zatím neromanizované germánské a slovanské státní útvary vznikající za hranicemi původního Římského impéria na území střední, severní a východní Evropy. Zdejší kmeny byly ještě pohanské a pro jejich zapojení do romanizované Evropy byla zásadní právě jejich christianizace. Ta sem přicházela velmi pozvolna z jihu a ze západu.<sup>341</sup> Řehoř Veliký žil tedy v době přerodu, ve které církev hrála naprosto klíčovou úlohu jako nositelka římské tradice.

## 4.2 Papežství ve druhé polovině 6. století

### 4.2.1 Vigilius (537-555)

V polovině 6.století seděl na Petrově stolci papež Vigilius, jehož pontifikát je všeobecně považován za jeden z nejtragičtějších.<sup>342</sup> V této době vypukl spor o tzv. *Tři kapitoly*. Silný císař Justinián I. ve snaze urovnat spor s monofyzity odsoudil tři kapitoly z produkce tzv. *Antiochijské školy*. Tato škola tvrdě odsuzovala monofyzitismus a přispívala k vyhraněnému postoji k němu. Justinián se pokoušel vyjít vstříc monofyzitům.<sup>343</sup> Zásadní bylo, jaký postoj k tomuto problému zaujme papež, neboť římský stolec měl v této době nejsilnější kredit, pokud se týká dogmatického učení, neboť dosud vyšel ze všech doktrinálních problémů vítězně.<sup>344</sup> A právě na tom zakládal své výsadní postavení v církvi. Zdůvodňoval to zvláštním vedením svatého Petra, který k tomu dostal pověření od Krista.

Papež Vigilius však nedovedl zaujmout pevné stanovisko. Pomineme-li diskusi o Vigiliově charakteru, klíčová byla jeho závislost na Konstantinopoli. Na Petrův stolec ho dosadil okruh lidí okolo císařovny Theodory i přes odpor římského kléru. Přidáme-li silnou osobnost císaře Justiniána a fakt, že v této době Apeninský poloostrov již měl z velké části pod vojenskou kontrolou, bylo těžké odolat takovému nátlaku. Když se Vigilius pokusil odporovat císařově odsouzení *Tří kapitol*, Justinián si ho nechal násilím přivést do Konstantinopole a donutil ho

<sup>341</sup> Více in: Kadlec, J., Dějiny katolické církve II., Olomouc 1993, s. 24-26.

<sup>342</sup> Např. Ren., s. 111: „Tento papež obětoval církevní autoritu, kterou měl až do smrti chránit, a to pouze kvůli moci, v jejímž jméně se neváhal pošpinit simonií a vraždou.“ Ještě kritičtější je J. Gelmi: „Pontifikát papeže Vigilia patří k nejtíživějším v celých církevních dějinách.“ Gelmi, J., Papežové, Praha 1994, s. 43.

<sup>343</sup> Sekta monofyzitů byla velice rozšířená, a to především na východě Impéria. Tvrdila, že v Kristu je pouze jedna přirozenost, a to božská. Chalcedonský koncil v roce 451 naopak potvrdil víru předchozích koncilů a prohlásil, že jsou v Kristu dvě nesmíšené a neproměněné přirozenosti, božská a lidská. Justinián pro svou ambiciózní politiku nutně potřeboval klid v říši. Odsouzení Tří kapitol nebylo jeho jediným pokusem vyjít monofyzitům vstříc. Nicméně nikdy se mu nepodařilo dojít s monofyzity k jednotě ani k vzájemné toleranci. Viz s. Kadlec, J., Dějiny katolické církve I., Olomouc 1993, s.178-180.

<sup>344</sup> Viz Schatz, K., Dějiny papežského primátu, Brno 2002, s. 56.

podepsat tzv. *Iudicatum*, v němž odsoudil *Tři kapitoly*. Přestože se pak Vigilius pokusil ještě jednou vzepřít císařově stanovisku, nakonec podlehl nátlaku a přijal císařovo rozhodnutí. Zpět do Říma již nedojel, zemřel na cestě jako poražený. Císař ho několikrát zesměšnil a římský klérus jím opovrhoval již od nástupu do pontifikátu.<sup>345</sup>

Vigiliův případ ukázal několik věcí. Především neblahost závislosti papežství na Konstantinopoli. Z dlouhodobého hlediska však tento případ ještě zvýšil doktrinární kredit papežství. Papežovo stanovisko se ukázalo být pro samotného Justiniána, tvůrce cesaropapismu<sup>346</sup>, natolik důležité, že několik let věznil a přesvědčoval papeže. Fakt, že Vigilius nakonec podlehl, měl z dlouhodobého hlediska malý význam, neboť se tak stalo pod nátlakem. Císařova koncepce, v níž on má zasahovat do doktrinárních problémů a koncil to musí už jen potvrdit svou autoritou, získala trhlinu.<sup>347</sup> Důležitým výsledkem Vigiliova sporu byla také tzv. *Pragmatická sankce* z roku 554, v níž Justinián zapojil Řím do administrativního rámce imperiální správy Itálie s tím, že správa zde byla svěřena papeži stejně jako ostatním biskupům správa jejich biskupského sídla.<sup>348</sup> Z toho vznikly dva protichůdné důsledky. Na jedné straně papež získal podklad pro své nároky na světskou vládu nad městem a okolím, na druhé straně ale císař potvrzoval volbu papeže podobně jako jiné úředníky.<sup>349</sup>

#### 4.2.2. Pelagius I. (556-561)

Vigiliovým nástupcem se roku 556 stal Pelagius I., který působil dlouhý čas v papežských službách jako apokrysař (úřední zástupce papeže) u císařského dvora. Byl silným zastáncem *Tři kapitol* a také napsal na jejich obranu šestisvazkové dílo. Proto byl později uvězněn. Po

---

<sup>345</sup> Vigilius byl odveden do Konstantinopole 22. listopadu 545 přímo uprostřed mše svaté v kostele svaté Cecílie, *Iudicatum* podepsal až 11. dubna 548, po odvolání *Iudicata* byl v domácím vězení v Konstantinopoli a 23. prosince 551 utekl do Chalcedonu, napsal zde encykliku ukazující Justiniánovo pronásledování. Nakonec 8. prosince 553 napsal dopis patriarchovi Eutychiovi, v němž znovu souhlasil s odsouzením *Tři kapitol*. Zemřel v Syrakusách 7. června 555. Viz Chad., s. 618-624.

<sup>346</sup> Všeobecně je Justinián považován za tvůrce cesaropapismu především kvůli jeho kodifikaci práva nazvané *Corpus Iuris Civilis*, kde se tomuto tématu věnuje. Např. Chad., s. 613.

<sup>347</sup> Vigilius totiž během sporu odmítl uznat koncil v Konstantinopoli (553), který byl pod nátlakem Justiniána a císaře označil za nového Diokletiana. Svým způsobem se odvažil konkurovat Konstantinopolskému koncilu pod záštitou Chalcedonského koncilu.

<sup>348</sup> Pragmatickou sankcí byla také oficiálně ukončena válka s Ostrogóty a byly vráceny staré pořádky. Mark., s. 4.

<sup>349</sup> Viz Chad., s. 618-624, Ren., s. 107-111, Gelmi, J., Papežové, Praha 1994, s. 43-44.

dobu, kdy byl Vigilius v Konstantinopoli, byl jeho zástupcem v Římě a podařilo se mu zdárně bránit důstojnost papežství v době Totilova dobytí Říma na přelomu roku 545. Tím vším si získal obdiv a oblibu u římského kléru. Po svém propuštění z vězení však změnil své stanovisko a uznal rozhodnutí Konstantinopolského koncilu o odsouzení *Tří kapitol*. Když se pak za podpory císaře a jeho generála Narsésa stal papežem, vzplanul proti němu najednou silný odpor a dokonce nařčení z Vigiliova zavraždění. A to nejen v Římě, ale také v Africe, Ilýrii a Galii. Z případu papeže Vigilia i papeže Pelagia I. se ukazuje, že papežské stanovisko v této době nebylo pouze papežovým programem, ale podílel se na něm celý římský patriarchát. Jasně tento program shrnul ve své stížnosti francký král Childebert, jenž požadoval na Pelagiově „*nové vyznání výry shodné s Chalcedonskými principy a se spisy Lva Velikého*“<sup>350</sup>. Naznačil tak, že Řím musí udržet své dvě přednosti – doktrinní bezúhonnost symbolizovanou Chalcedonským koncilem a papežský primát, který Lev Veliký definoval, a to právě na základě doktrinní čistoty.

Pelagius I. se snažil udržet oboustranně kompromisní postoj a sliboval oběma stranám podporu.<sup>351</sup> Pozitivním výsledkem Pelagiova kompromisu byl klid od vměšování císaře. Tak se mohl věnovat obnově Říma, který byl sužovaný neustálým rabováním Gótů z předešlých let. K tomu využil zmiňovanou *Pragmatickou sankci* císaře Justiniána a uvedl v soulad právní nesrovnalosti, získal finanční prostředky a podle současníků se vzorně staral o duchovní i světské záležitosti Říma.<sup>352</sup> Především dal práci mnoha chudým na stavbě nového kostela svatých apoštolů Filipa a Jakuba. Tak nastartoval novou obrodu Říma, který se stále více stával duchovním centrem více než světským. Z tohoto hlediska byl Pelagius I. tím, kdo stál u prvního zrodu papežského státu a započal jeho budování, na což mohl později Řehoř Veliký navázat. K programu papežství tím přidal třetí bod, budování papežského státu. Byl to zřejmě dlouhý pobyt u císařského dvora a ve vězení, který v něm vytvořil přesvědčení, že doktrinní problém *Tří kapitol* není jednoznačně řešitelný a snad ani zásadní, ale že je třeba se soustředit na praktickou stránku pontifikátu. Nakonec mu to přineslo pochopení a podporu na Západě<sup>353</sup> a otevřel tak novou cestu pro své nástupce.<sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> Ren., s. 113.

<sup>351</sup> Childebertovi Pelagius I. například odepsal: „My dáváme do klatby všechny, kteří se třeba jen slabikou či slovem vzdálili nebo se vzdalují od víry Lva Velikého, jež byla slavnostně přijata Chalcedonským koncilem. Vaše zanicení pro víru a vaši lásku k pokoře nemohou narušit žádné zlomyslné řeči či nepřijemné spisy.“ Ren., s. 113.

<sup>352</sup> Např. Ren., s. 113.

<sup>353</sup> S výjimkou biskupa milánského a aquilejského, kteří s papežstvím zůstali v roztržce.

<sup>354</sup> K pontifikátu Pelagia I. viz Chad., s. 625, Ren., s. 112-114, Gelmi, J., Papežové, s. 44-45.

#### 4.2.3 Jan III. (561-574) a Benedikt I. (575-579)

Po Pelagiově smrti zaujal jeho místo Jan III. a po něm Benedikt I. O jejich pontifikátech se zachovalo velice málo zpráv, neboť Apeninský poloostrov zachvátila vlna langobardských útoků. Langobardi byli vypuzeni Avary z Panonské nížiny a hledali nové vhodné místo k osídlení.<sup>355</sup> Od roku 568 langobardský král Alboin (568-572) během čtyř let dobyl velkou část Apeninského poloostrova.<sup>356</sup> Své centrum si vybudovali na severu.<sup>357</sup> Císařově impériu zbyly jen malé městské ostrůvky v čele s Ravennou a Římem.<sup>358</sup> Řím byl obléhán vévodou ze Spoleta Faroaldem.<sup>359</sup> Situaci výstižně charakterizuje sám Řehoř Veliký z pozice římského jáhna: „*Jako meč vytažený z pochvy, tak se na nás vrhly divoké hordy, muži všude padali jako podřatí, města byla vylidněná, hrady zničené, kostely vypálené, ženské a mužské kláštery srovnané se zemí. Nyní byla pole pustá a celá zem zanedbaná a chřadla, protože ji nikdo neobdělával. Zmizeli i majitelé, a kde dříve bydleli lidé, nyní se pásla divoká zvířata.*“<sup>360</sup>

V průběhu obléhání se vystřídal na papežském stolci Jan III., Benedikt I. a nakonec i Pelagius II. Ani jeden neměl potvrzení od císaře, neboť v krizové situaci to nebylo možné. Zdá se tedy, že papežství se paradoxně v této situaci osvobodilo od císařského nátlaku. Příčinou tohoto procesu osamostatňování papežství, započatém roku 568 a vrcholícím o několik století později v boji o investituru, byla katastrofální porážka impéria v Itálii. Je velice složité odpovědět na otázku o důvodech porážky. Mýtus o neporazitelných

<sup>355</sup> Langobardi se s Avary nejprve spojili proti Gepidům a roku 567 vyvrátili jejich království s centrem v Sirmiu. Rozhodující roli při tom zdá se sehráli spíše Avari a také se pokusili nahradit jejich dominanci v oblasti. Proto Langobardi hledali nové území. Podle Pavla Diakona předali Avarům své území dobrovolně s tím, že se v případě potřeby vrátí. „If at any time it should be necessary for the Langobards to return they should take back their own fields.“ Pavel Diakon, *History of the Langobards*, Philadelphia 1907, s. 62. Viz Collins, s. 205.

<sup>356</sup> Isidor ze Sevilly, *Fredegarova kronika* i Paulus Diaconus uvádějí, že Langobardy vpustil do Itálie sám generál Narses, aby se pomstil císaři za propuštění z úřadu. „Narses sent messengers to the nation of the Langobards, urging them to abandon the barren fields of Pannonia and come and take possession of Italy, teeming with every sort of riches.“ Pavel Diakon, *History of the Langobards*, Philadelphia 1907, s. 60. Zdá se, že Narses měl již předtím ve své armádě značný počet Langobardů a zřejmě je pověřil obranou severní hranice v Itálii. Viz Coll., s. 206.

<sup>357</sup> Nejprve to byla Verona, symbolicky poslední místo ostrogótského odporu. Alboinovi nástupci ale přesídlili do Milána a pak do Pavie.

<sup>358</sup> Ravenna byla hlavním stanem císařské správy Itálie a Řím byl administrativním centrem okolního vévodství, jak bylo již uvedeno. Důležité bylo také držení Perugie, která umožňovala vzájemné kontakty těchto center. Kromě toho se podařilo udržet Mantovu, Padovu a některá přímořská městečka na severu. Na jihu patřila impériu stále ještě rozsáhlá území, která ale nebyla plně pod kontrolou impéria a brzy začala vést vlastní politiku. Viz Pavel Diakon, *History of the Langobards*, Philadelphia 1907, s. 71, 79-81, Coll., s. 206.

<sup>359</sup> Na jihu byla dominantní vévodství Benevetské a vévodství Spoletské, která v chaotické situaci vedla vlastní politiku a snažila se využít Langobardů k rozšíření svého území. Dokonce se s Langobardy proti Římu Faroald spojil.

<sup>360</sup> Ren., s. 115.



Langobardech velice rychle nabourávají frankové, kteří od konce 6. do konce 8. století soustavně plundrovali sever Itálie, aby ukázali Langobardům svou sílu a jsou velice úspěšní.<sup>361</sup> Na druhé straně Langobardi zvolili pro dobývání Itálie velice dobrou taktiku spočívající v nástupnickém boji poražených Ostrogótů. Svou roli mohli také sehrát následky velkého moru z roku 543, jak naznačuje Markus.<sup>362</sup> Impérium z dosud nedostatečně zodpovězených důvodů odvolalo generála Narsesa a s ním velkou část jednotek do Konstantinopole.<sup>363</sup> Itálie byla proto ponechána obraně vlastních sil a roztříštila se na jednotlivá města.<sup>364</sup>

#### 4.2.4 Pelagius II. (579-590)

Pelagius II. se v obležení obrátil se žádostí o pomoc také na nového císaře Tiberia, ale jeho několik oddílů nedokázalo zvrátit situaci. Vše vyřešila až dohoda o vyplacení velkého tributu Zottovi, novému vévodovi z Beneventa. S odstoupením spojení poněkud opadlo langobardské sevření města. Přesto byl Řím v katastrofálním stavu, k čemuž přispěly i další pohromy – roku 589 přišly povodně a rok na to vypukl mor nazvaný „*lues inguinaria*“, jemuž padl za oběť i Pelagius II.

Také Pelagius II. však dokázal přijít s novou osobitou myšlenkou. V době tísnivého obležení Říma se obrátil o pomoc na Franky. V dopise biskupovi z Auxerre napsal: „*Domníváme se, že Prozřetelnost dala též vašim králům pravou víru, jakou mají panovníci Římské říše, aby ve vás město Řím, odkud víra pochází, a celá Itálie našli dobrého souseda a ochránce.*“<sup>365</sup> Frankové sice na pomoc nepřišli, ale můžeme zde vidět odklon papežství od myšlenky

---

<sup>361</sup> Langobardi byli v 50. a 60. letech 6. století spojenci, což stvrdili sňatkem krále Alboina s Chlotsuintou, dcerou franckého krále Chlotara I. R. Collins dokonce tvrdí: „Je docela možné, že tento vztah v sobě měl i kus podřízenosti ze strany Langobardů při jejich příchodu do Itálie v roce 568, jako tomu bylo u jiných národů, o nichž víme, že byli v područí Franků, například Sasové“ (Coll., s. 208). Nyní se z Langobardů však stávají konkurenti a Frankové neváhají ani požádat o souhlas císaře k tažení proti nim (obdržel ho Sigibert II. roku 582). Roku 590 byli Langobardi nuceni podepsat s nimi smlouvu, kde jim znovu přiznávají daň a poplatek za stažení Franckého vojska. Viz Paul the Deacon, *History of the Langobards*, Philadelphia 1907, s. 117-118.

<sup>362</sup> Mark., s. 4.

<sup>363</sup> Císař Justin II. byl ve složité finanční situaci. Dobyvačné války Justiniána I. vyčerpaly státní pokladnu. Justin II. musel řešit otázku, kam zaměřit své síly. Velice dlouhá a nákladná válka s Ostrogóty ukázala, že impérium už na Západě nemá podporu a bez takové podpory byla myšlenka renovatí imperii neproveditelná. Rozhodl se proto vrhnout své síly na východ do Persie. Navíc potřeboval získat veřejnou podporu, která byla za kruté vlády Justiniána I. pošramocená, k tomu byl tradiční perský nepřítel nejvhodnější.

<sup>364</sup> K pontifikátu Jana III. a Benedikta I. viz Ren., s. 114-115.

<sup>365</sup> Citace bez udání zdroje in: Ren., s. 116.

výhradního císařova práva ochránce Říma a papežství. To byl další krok k osamostatnění papežství od Konstantinopole.

Ještě více ochladly vztahy s Konstantinopolí, když se zdejší patriarcha Jan nazval titulem „*ekumenický patriarcha*“. Stalo se tak pod vlivem nového císaře Maurikie, původně senátora, odhodlaného i v těžké situaci obnovit slávu impéria a zachránit na Západě všemi silami co se dá. Proto zřídil především dva exarcháty – Ravennský pro Itálii<sup>366</sup> a Kartaginský pro Afriku, Sardinii a Hispánii<sup>367</sup>. V exarchovi spojil vládu civilní a vojenskou.<sup>368</sup> Tím zajistil trvalou imperiální armádu v Itálii pod exarchovým vedením. Ovšem situace v Itálii byla natolik nestabilní a nebezpečná, že si nemohl být jistý, zda Řím odolá Langobardům. Pokud by Řím padl, papež by se mohl dostat do područí langobardské vlády a to by mohlo mít nedozírné důsledky pro církve. Proto Maurikius raději přichystal pojistku v titulu „*ekumenického patriarchy*“ v Konstantinopoli. Pelagius II. samozřejmě protestoval a zakázal používání takového titulu, praktický dopad to však nemělo.<sup>369</sup>

#### 4.2.5 Shrnutí situace papežství před nástupem Řehoře Velikého

Dlouhodobou vizí papežství byl především papežský primát uplatňovaný ovšem výhradně na doktrinní úrovni, po jurisdikční stránce si byly patriarcháty rovnocenné. Důkazem toho byl především Chalcedonský koncil přijímající s autoritou vyjádření Lva Velikého, na druhé straně však definující jurisdikce patriarchátů. V této vizi papežství naráželo na problém císařské moci, která byla schopná si své stanovisko vynutit.<sup>370</sup> Císařství ale dalo neprozřetelně zárodek jeho vlastní faktické moci v *Pragmatické sankci* Justiniána I., ve které de facto svěřilo Řím s okolím do papežovy moci. Papežství tak získalo další bod svého programu – budování papežského státu. Tomu paradoxně napomohl příchod Langobardů, kteří zbavili impérium kontroly nad většinou Itálie a dali možnost papežství plně se osamostatnit a vést vlastní politiku, i když v podmínkách velice tíživých a skrovných. Je ale třeba dodat důležitý fakt, že Langobardi byli nábožensky různorodí a spíše latentní, takže nečinili papežství problémy v náboženské oblasti.

<sup>366</sup> V pramenech poprvé zmiňován k roku 584.

<sup>367</sup> V pramenech poprvé zmiňován k roku 591.

<sup>368</sup> Později se tento způsob vlády v Impériu praktikoval v tzv. *thématech*.

<sup>369</sup> K pontifikátu Pelagia II. viz Ren., s. 116, Gelmi, J., *Papežové*, Praha 1994, s. 46.

<sup>370</sup> Například spor o Tři kapitoly.

### 4.3 Patrimonium sancti Petri

Z Řehořových dopisů dokládajících neustálý zájem a péči o Patrimonium<sup>371</sup> se dovídáme, které majetky k tomuto útvaru vlastně náležely. Pařily k němu menší útvary na území celé dnešní Itálie, také v přímořské Galii, v Dalmácii, v Ilýrii i v Africe. Velkou důležitost měly majetky na ostrovech Korsika, Sardinie a především na Sicílii. Řehoř považoval celou Sicílii za součást Patrimonia, také jeho první dopis je věnován zdejšímu biskupům, kterým Řehoř posílá podjáhna Petra jako správce majetku a jakéhosi svého legáta v církevních záležitostech<sup>372</sup>. Důležitost Sicílie je v Řehořových dopisech nepřehlédnutelná už vzhledem k množství dopisů, které je sem posláno. Tato důležitost spočívala především v přírodním bohatství ostrova a produktech, s kterými ostrov obchodoval. Nepřehlédnutelná je také strategická poloha Sicílie v samém středu Středozemního moře, takže byla důležitou obchodní tepnou. Tak můžeme vidět, že Řehoř nebyl pouze duchovní člověk, ale měl reálné představy o ekonomice a uvědomoval si její důležitost pro sílu papeže. Pro Řehoře byla také zvláště důležitá, protože zde byly založeny jeho první kláštery a zřejmě zde existovalo určité centrum mnišského života po vzoru svatého Benedikta, jak si ho Řehoř představoval.

Základem Patrimonia ale bylo především tzv. *Patrimonium urbanum* zahrnující majetky v Římě a okolí. Ostatně celý Řím byl v určitém ohledu brán jako součást Patrimonia vzhledem k působení svatého Petra. Strategicky a obchodně bylo důležité, že k Patrimoniu patřily také cesty, například Via Appia a zvláště Via di Ostia, po které proudilo zboží z Římského přístavu Ostie.

Řehoř rozhodně nebyl krutý a ziskuchtivý vlastník těchto majetků. Z jeho pokynů tzv. *defensorum*, pověřeným správčům jednotlivých majetků, se dovídáme o vztahu Řehoře ke svým kolónům a otrokům. Výstižně ho charakterizuje Hartmann: „*Řehořovy dopisy jsou svědectvím, že Římská církev se starala o lidi na každém místě svého Patrimonia s ohledem na možnosti svých kolónů. Církev nestrpěla, aby jim bylo naloženo více, než je jejich*

---

<sup>371</sup> Patrimonium sancti Petri byly majetky v přímém vlastnictví svatého Petra, které spravoval jeho nástupce, tedy papež. Byly získány různými způsoby, především donacemi, a tvořili základ papežovy světské moci. Mnoho zpráv o nich v nejstarším období nemáme a Řehořovy dopisy jsou proto stěžejním pramenem pro Patrimonium. Viz Gris., s. 358-360.

<sup>372</sup> L., I., 1.

*povinnost.*“<sup>373</sup> Zásadní v tomto smyslu byly zmínění defensoři, kteří měli být jakýmsi ochránci rolníků i místní církve<sup>374</sup>. Navíc Řehoř sám prostřednictvím dopisů instruoval defensory a vydával zákony ve prospěch kolónů. Jejich platby byly fixovány a mohli je dávat ve splátkách. Defensoři jim poskytovaly úvěry. Sníženy byly výrazně poplatky za uzavření manželství kolónů a i jinak byla fixována jejich práva.

Všechny finance, které Řehoř vybral z Patrimonia, nazýval majetkem chudých<sup>375</sup>. Tak byl definován hlavní účel, na který měly být peníze vynaloženy. Nevíme, jaký podíl z těchto financí chudým připadl, ale vzhledem ke zmíněné radě biskupovi Augustinovi z Canterbury<sup>376</sup>, aby nedodržoval tradiční rozdělení na čtyři rovnocenné účely (dvůr, klerus, chudí, kostely), můžeme odhadovat, že ani Řehoř se necítil vázán tímto přesným rozdělením. Zdá se, že chudým a potřebným plynul asi největší podíl z těchto financí. Už jsme se zmínili o jeho náklonnosti k chudým<sup>377</sup>. Také dopisy o tom svědčí, do Syrakús například posílá pokyny, aby peníze z nečistě nabytých zdrojů byly rozděny chudým a kolónům a byl pak vytvořen seznam těchto lidí<sup>378</sup>. Tato náklonnost se navíc výborně hodila v dané situaci, kdy město Řím i celou Itálii pustošili Langobardi a několikrát vzplanul mor<sup>379</sup>. Není pochyb, že Řehoř si svou charitativní prací vydobyl silnou podporu obyvatelstva Říma i svého Patrimonia, které se pak stalo základnou jeho faktické moci v okolí Říma.<sup>380</sup> W. Goller tvrdí, že „dobrou správou a rozšiřováním zděděných pozemků vytvořil základy příštího církevního státu.“<sup>381</sup> Takové tvrzení však jde možná až příliš daleko, rozhodně pro ně nemáme podklady. Existuje veliká propast mezi množstvím informací, které víme o Patrimoniu za pontifikátu Řehořova a množstvím informacích o správě jeho předchůdců a následníků.

## 4.4 Langobardská Itálie

---

<sup>373</sup> Le lettere di Gregorio fanno testimonianza, che la Chiesa di Roma si prese cura in ogni luogo della gente de suoi patrimoni. Pure tenendo conto della capacità de suoi coloni, la Chiesa non soffriva che fossero caricati più del dovere. Citace Hartmanna in: Gris., s. 367.

<sup>374</sup> L., VIII., 16.

<sup>375</sup> Res, possessio/bona/utilitates pauperum. Např. L., XIII., 23.

<sup>376</sup> B. C., I., 27.

<sup>377</sup> Podkap. 2.8.

<sup>378</sup> L., XIII., 37.

<sup>379</sup> Např. hned v prvním roce Řehořova pontifikátu.

<sup>380</sup> Viz Gris., s. 352-374, Barm., s. 68-70.

<sup>381</sup> Goller, W., Cesta Říma k nezávislosti na Byzanci, in : 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 784.

Řehořův program ohledně Langobardů měl dva hlavní pilíře, o které usiloval. Předně toužil po uzavření míru s nimi a po konci utrpení, která Itálie prožívala, jak si na to tolikrát stěžoval. Druhým bodem jeho programu byla samozřejmě konverze Langobardů ke katolictví. Obojí dokázal nakonec realizovat.

Pokud papež toužil po uzavření míru s Langobardy, byl ve velice složité situaci. Na jedné straně stáli Langobardi, kteří samozřejmě chtěli ovládnout Itálii celou a v cestě jim k tomu mnoho nezbývalo, na druhé straně nově zbudovaný ravennský exarchát zakládal svou existenci zpočátku především na boji s Langobardy a obnově ztracených pozic. Války, která se nyní již vedla na byzantské straně jednotně pod vedením ravennského exarchy, dál využívali vévodové ze Spoleta a Beneventa. Právě vévoda Ariulf ze Spoleta učinil roku 592 další pokus oblehnout Řím. Také beneventský vévoda Aregis se přidal na Ariulfovou stranu a pokoušel se dobýt Neapol. Ravennský exarcha poslal pouze malou žoldnéřskou jednotku pod vedením Theodosia, syna císaře Maurikia.<sup>382</sup> V dané situaci se ukázalo, kdo byl faktickým pánem okolí Říma.<sup>383</sup> Řehoř zmobilizoval žoldnéřskou armádu pod vedením jakýchsi Mauricia a Vitaliana<sup>384</sup>, do Neapole poslal jako vojenského velitele Konstancia<sup>385</sup>. Vévodové brzy uzavřeli s Řehořem mír a odtáhli bez výsledku. Vidíme, že situace v Itálii se proměnila, pokud uvažíme, jak dlouho obléhali vévodové Řím předtím. Řehoř disponoval nepochybně větší faktickou mocí v okolí Říma než jeho předchůdci a navíc měl v zádech ravennského exarchu. Jeho přítomnost i vojenskou pomoc Byzance uvítal a spolupracoval s Ravennou, ale právě Ravennský exarcha Romanus Patricius situaci nakonec velmi zkomplikoval. Soustavným napadáním langobardských měst popudil Langobardy, takže roku 593 opět oblehli Řím.<sup>386</sup>

Novým langobardským králem se stejného roku jako Řehoř (590) stal Agilulf. Naprosto zásadní roli, podle podání Pavla Diakona<sup>387</sup>, sehrála ve prospěch obou Řehořových cílů jeho žena, bavorská princezna Theodelinda. Nevíme, jak se do Bavorska dostala katolická víra, ale Theodelinda byla horlivou katoličkou. Ohledně Langobardů, jak jsme řekli dříve<sup>388</sup>,

---

<sup>382</sup> O tom všem informuje Řehoř Ravennského biskupa Jana. L. II., 45.

<sup>383</sup> To potvrzuje také W. Goller a dokonce se odvažuje tvrdit: „Řehoř byl v očích svých současníků skutečným pánem Říma.“ Goller, W., Cesta Říma k nezávislosti na Byzanci, in : 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 784.

<sup>384</sup> L. II., 32., 33.

<sup>385</sup> L. II., 34.

<sup>386</sup> Důvody tohoto Langobardského obléhání R. Collins spatřuje také ve snaze Langobardů potlačit moc vévodů Beneventského a Spoletského, kteří předtím neuspěli.

<sup>387</sup> H. L.

<sup>388</sup> Oddíl 4.2.5.

nevíme, jakou víru vyznávali a zda v ní byli jednotní. Řehoř naznačuje, že byli heretici, tedy zřejmě ariáni<sup>389</sup>. Také uvádí v *Dialozích* několik příkladů pronásledování katolíků od Langobardů, ale naznačuje, že Langobardi obětovali modlám<sup>390</sup>, takže by byli pohané. O ariánech se ale také v *Dialozích* zmiňuje<sup>391</sup>. Langobardi tedy v době Řehořově zřejmě stále neměli jednotnou víru. Řehoř ve zmíněných listech vybízí biskupy, aby usilovali o obrácení Langobardů ke katolictví. On sám se o to snažil prostřednictvím královny Theodelindy, které napsal mnoho dopisů. Z počáteční obavy Theodelindy o ryzost Řehořovy víry se stalo důvěrné přátelství.<sup>392</sup> Podle Pavla Diakona Řehoř Theodelindě věnoval své *Dialogy*<sup>393</sup>.

Řehoř jistě nechtěl působit jen na královnu, ale také na krále samotného. Na odvrácení langobardského obležení existuje několik vysvětlení. Nejstarší historiografie spatřovala hlavní zásluhu v Řehoři samotném a jeho odvaze i charismatu, když vystoupil Agilulfovi vstříc podobně jako Lev Veliký Atilovi.<sup>394</sup> Novější historiografie spatřovala hlavní úlohu právě v Theodelindě, která jistě měla veliký vliv na Agilulfa i vzhledem k tomu, že ona byla dědičkou trůnu a pomohla mu na trůn, když si ho vybrala za manžela.<sup>395</sup> Nejnovější historiografie vidí jako rozhodující sumu 500 zlatých hřiven, kterou Řehoř za příměří zaplatil.<sup>396</sup> Všechny tři vlivy mohly sehrát svou roli a nejsme s to rozhodnout. V každém případě se to nelíbilo Ravennskému exarchovi, který v dohodě s Langobardy spatřoval zradu a obvinil Řehoře z korupce. Řehoř napjal všechny své síly a nechal sepsat list podepsaný veškerými italskými biskupy i jinými osobnostmi na své očistění.<sup>397</sup> Vidíme, že cíle Byzance a papežství se začaly rozcházet. Nakonec Řehoř zaznamenal strhující vítězství. Za nesporné pomoci Theodelindy se mu podařilo roku 603 uzavřít s Langobardy definitivní mír. A také v úsilí o obrácení krále dosáhl značného úspěchu. Nevíme, jestli Agilulf nakonec katolictví sám přijal, ale určitě nechal pokřtít svého syna<sup>398</sup> Adaloalda, který pak vládl Langobardům v letech 616-626. Je třeba ale dodat, že v případě Langobardů nemusí jít o konverzi celého národa v souvislosti s konverzí krále. Další dva králové, Arioald (626-636) a Rothari (636-652) byli ariáni. V tom byli Langobardi odlišní od jiných barbarských království, která

---

<sup>389</sup> L. I., 17., L. II., 4.

<sup>390</sup> D. III., 27., 28.

<sup>391</sup> Např. D. III., 29.

<sup>392</sup> V prvních dopisech Řehoř hájí církevní ryzost císaře Justiniána a Konstantinopolského koncilu, že je v souladu s Chalcedonským koncilem. Theodelinda zřejmě měla obavu z monofyzitizmu, proto nechtěla uzнат Řehořem jmenovaného Milánského biskupa Konstancia. L. IV., 4., 33.

<sup>393</sup> P. D. IV., 5.

<sup>394</sup> Viz Ren., s. 83.

<sup>395</sup> Např. Barmby, s. 90.

<sup>396</sup> Ren., s. 120.

<sup>397</sup> L. VII., 42.

<sup>398</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, IV., 6.

rozhodně nebalancovala mezi ariánstvím a katolictvím, ale rozhodla se pro jedno z nich a pokud konvertovala, už se nevracela zpět. Zdá se, že Langobardi byli buď opravdu nábožensky vlažní anebo tolerantní.<sup>399</sup> Přestože neznáme skutečný vliv Řehoře na tyto události, musíme přiznat, že svých cílů dosáhl a aktivně se na nich podílel.<sup>400</sup>

## 4.5 Byzanc a císař

Vztah Řehoře a Konstantinopole byl za daných podmínek velice komplikovaný. Zpočátku Řehoř považoval Byzanc stále za jediného spojence italských katolíků a sám žil v domněnì, že Itálie náleží do impéria.<sup>401</sup> Přivítal s nadšením vojenskou pomoc skrze ravennského exarchu. Po uzavření míru s Langobardy a konverzí královského syna se ale situace změnila. Byl zřejmě ochotný akceptovat danou situaci a ještě více se soustředil na vlastní politiku nezávislou na Konstantinopoli. Jasně to ukazuje v konfliktu s ravennským exarchou, když byl od něj obviněn z korupce. Shrnuje to krátce v dopise císařovně Konstantině: „*Podobně jako vládce Ravenny má v hlavní italské armádě svého pokladníka, který se stará o každodenní výdaje, tak v tomto městě (Římě) jsem pokladníkem já!*“<sup>402</sup> Řehoř, věrný své koncepci, se na situaci díval z pohledu duchovního pastýře, který pečuje o svůj lid. Jeho cílem bylo proto uzavřít mír, aby netrpělo obyvatelstvo. Pokud byli Langobardi na cestě k obrácení, nebylo pro něj důležité, kdo bude v Itálii vládnout. V tomto směru tedy žádnou koncepci ani cíle neměl. Jeho korespondence s Konstantinopolí má klesající charakter, což svědčí o tom, že akceptoval prohru Byzance v Itálii.

Pokud se týká osoby císaře, víme, že měl blízký vztah s císařem Tiberiem I. (578-582) i jeho rodinou a dalšími členy jeho dvora, z období jeho pobytu v Konstantinopoli, jak jsme dříve uvedli.<sup>403</sup> S jeho nástupcem císařem Maurikiem (582-602) měl vztahy také dobré, ale o něco chladnější. Nepodařilo se mu na něj zapůsobit, aby vyslal Římu pomoc v době papeže

---

<sup>399</sup> Tématu konverze Langobardů se více věnuje R. Collins in: Collins, R., Evropa raného středověku 300-1000, Praha 2005, s. 216–217.

<sup>400</sup> Viz Chadwick, H., The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great, Oxford 2001, s. 659-660 (dále jen Chad.), Gris., s. 89-129, Barm., s. 85-91, 102-103, 126-129.

<sup>401</sup> Např. L., I., 6.

<sup>402</sup> Sicut in Ravennae partibus dominorum pietas apud primi exercitus Italiae saccellarium habet, qui causis supervenientibus quotidianus expensas faciat, ita et in hac urbe in causis talibus eorum saccellarius ego sum. L., V., 39.

<sup>403</sup> Podkap. 2.5.

Pelagia II., přesto si ho císař evidentně vážil, neboť velice ochotně potvrdil jeho volbu papežem. Maurikiovi se hodilo především Řehořovo navázání na Konstantinopol z doby jeho pobytu zde, doufal, že se mu tak podaří uplatnit na něj svůj vliv, který jinak byl v Římě slabý s ohledem na válku s Langobardy. Řehoř byl ale silnou zásadovou osobností, nebyl primárně světský politik, byl především duchovní pastýř, který vše posuzoval s ohledem na své stádo. To vedlo k několika konfliktům v oblasti církevní správy. Prvním centrem konfliktu se stala Istrie. Maurikios se pokoušel uplatnit zde svůj vliv a podříditi řízení místní církve Konstantinopoli. Sporným bodem se stal akvilejský biskup Severus, který stále zůstával ve schizmatu s Římem, protože odmítl odsouzení tzv. *Tří kapitol*.<sup>404</sup> Svůj vliv uplatnil také v Istrii. Řehoř se pokusil toto schizma odstranit a povolal Severa do Říma na soud jeho pravověrnosti.<sup>405</sup> Na to se Severus spolu s istrijskými biskupy odvolal k Maurikiovi a ten jejich žádosti vyhověl<sup>406</sup>. Přikázal Řehořovi přenechat záležitost jemu. Vidíme, že konflikt spočíval v odlišnosti pohledů. Maurikiovi šlo o politický vliv, Řehořovi o jednotu církve.

Další spor mezi Řehořem a Maurikiem vznikl ohledně vstupu osob aktivních ve veřejném životě do duchovního stavu, především do kláštera. Jde o jakýsi zákon Maurikiův, který podle Řehoře porušoval dané zvyklosti i evangelijní poselství, když toto dovoloval. Řehoř chtěl zřejmě zabránit politickému vlivu na kláštery. Proto napsal samotnému císaři velice kritický dopis<sup>407</sup> a pokoušel se uplatnit svůj vliv také na své přátele v Konstantinopoli<sup>408</sup>. Neodvážil se kritizovat císaře veřejně, z pozice papeže, ale dopis píše soukromě a posílá ho po svém příteli, dvorním lékaři Theodorovi. Nakonec se mu podařilo prosadit svůj pohled a Maurikios vydal zákon, který zakazoval vstup veřejně činných mužů do kláštera a do duchovní služby<sup>409</sup>. Důležitý je postoj Řehoře, který se nebojí císaři odporovat. Přesto Řehoř vystupuje jako císařův poddaný a žádný dopis nenaznačuje, že by se mu veřejně postavil na odpor nebo se mu postavil na roveň. Jde pouze o výjimečné spory, z ostatní korespondence jsou vidět harmonické vztahy, které ani tyto rozepře nenarušily.

Roku 602 nastoupil na císařský trůn pomocí převratu a za podpory vojska Fokas (602-610), který byl pozdější byzantskou historiografií považován za krutovládce.<sup>410</sup> Řehoř ve svých

---

<sup>404</sup> Kap. III.

<sup>405</sup> L. I., 16.

<sup>406</sup> L. I., 16a, 16b.

<sup>407</sup> L. III., 61.

<sup>408</sup> L. III., 62.-65.

<sup>409</sup> L. VIII., 10.

<sup>410</sup> Dnešní historiografie mění pohled na Foku do pozitivnějšího pohledu a kritizuje zmiňované byzantské autory jako tendenční vzhledem k obdivu vlády jeho nástupce Heraklea I. (610-641). Např. Olster, D. M., *The Politics of Usurpation in the Seventh Century, Rhetoric and Revolution in Byzantium*, London 1993.



dopisech o ničem takovém neví a přistupuje k němu s úctou jako k novému císaři<sup>411</sup>. Přestože ho zřejmě předtím osobně neznal, jak vyplývá z formálnosti dopisů, politicky našli ještě větší shodu než s císařem Maurikiem. J. Czuj k tomu dodává: „*S jeho politikou, odlišnou od politiky císaře Maurikia, se Řehoř shodl, pokud jde o dohodu s Langobardy i změnu exarchy Itálie, ve vztahu Řehoře se schizmatiky i ohledně ekumenického patriarchy.*“<sup>412</sup> Řehoř ale brzy po jeho nástupu na trůn zemřel, takže tyto shody jsou trochu zavádějící.<sup>413</sup>

## 4.6 Patriarchové

Do vztahu s císařem Maurikiem se promítal spor s konstantinopolským patriarchátem o titul „*ekumenický patriarcha*“, který začal používat konstantinopolský patriarcha Jan IV. (582-595) v korespondenci s papežem Pelagiem II., Řehořovým předchůdcem. Jan IV. na něm trval i po nástupu Řehoře a i jeho nástupce Cyriak se odmítl titulu vzdát. Tento titul měl již předtím dlouhou historii. Poprvé byl použit na tzv. „*Lupičské synodě*“ roku 449<sup>414</sup>, kde byl provolán alexandrijský patriarcha Dioscorus jako „*ekumenický arcibiskup*“. Od synody v Konstantinopoli v roce 518, která označila zdejšího patriarchu Jana II. tímto titulem, se titul začíná občas objevovat v souvislosti s konstantinopolským patriarchou po celé 6. století. Takové označení v tomto období není ale výjimkou ani pro papeže, a to přímo z konstantinopolského dvora.<sup>415</sup> Už Chalkedonský koncil označil Lva Velikého jako „*ekumenického arcibiskupa a patriarchu velkého Říma*“. <sup>416</sup> Otázkou zůstává, co bylo pod tímto titulem myšleno. Jak je vidět ze samotného vzniku na *Lupičské synodě*, byl titul spontánní, čestný. Rozhodně neměl označovat nějakou nadřazenost. V tomto duchu označila Jana II. zřejmě také synoda z roku 518 a i následná nepravdivost v používání značí, že je titul stále vnímán jako čestný, nikoliv definující nadřazenost. Slovo „ekumenický“ bylo

---

<sup>411</sup> L. XIII., 34.

<sup>412</sup> Z jego polityka, odmienna od polityki cesarza Maurycjusza, zgadzał sie Grzegorz, o ile chodzi o układy z Langobardami i zmianę egzarchy Italii, w sprawie stosunku Grzegorza do schizmatyków i patriarchy ekumenicznego. Viz. L. XIII., 36., 41., 43.

<sup>413</sup> Viz Chad., s. 668-669, Gris., s. 130-140, 153-170, 184-205, Barm. 45-47, 130-138.

<sup>414</sup> Jedná se o synodu pod silným tlakem císaře Theodosia II., který zabránil vstupu na synodu některým nepohodlným biskupům, mimo jiné odmítl předčítání listu papeže Lva I. a předsedání papežských vyslanců. Tento tlak vedl k rehabilitaci dříve odsouzeného Eutychia, původce monofyzitismu. Tato synoda nebyla později ani na Západě ani na Východě připočítána k ekumenickým koncilům, byl k nim připočítán až Chalkedonský koncil 451, který došel k opačnému rozhodnutí. Viz Jedin, H., *Malé dějiny koncilů*, Praha 1990, s.21.

<sup>415</sup> Viz Chad., s. 669.

<sup>416</sup> Concilium Chalcedonium, II.

v antické církvi vnímáno jako obecný v tom smyslu, že spojovalo církve.<sup>417</sup> Domnívám se tedy, že titul „*ekumenický patriarcha*“ měl vyjadřovat především člověka, který se zasadil o jednotu církve a byl symbolem této jednoty. Problém začal, když si konstantinopolský patriarcha začal osobovat právo na jeho výhradní a trvalé užívání. Nelze udržet tezi o nepochopení Východu a Západu a odlišných interpretacích tohoto titulu pro konstantinopolského patriarchu.<sup>418</sup> Vystoupení Jana IV. s trvalým vlastnictvím tohoto titulu byl nepochybně politický tah a snaha o nadřazenost nad ostatními patriarcháty v době, kdy byl Řím obležen, a byla obava, že se dostane do rukou pohanských Langobardů. Nešlo ale jen o jednorázovou obavu, Byzanc trvale ztrácela kontrolu nad Itálií a císař potřeboval mít blízký kontakt a především vliv na hlavního představitele církve, kterým papež bezpochyby byl. Iluze o rovnocennosti patriarchátů už v této době nefungovala. Již Chalkedonský koncil určitým způsobem seřadil patriarcháty a na první místo postavil papeže.<sup>419</sup> Ve stejném duchu vystupoval také Řehoř, když na jedné straně přistupuje k patriarchátům rovnocenně, ale na druhé straně se chová autoritativně podle své vize o dědictví svatého Petra.<sup>420</sup> Dá se říci, že spor o tento titul je vyvrcholením snahy císařství o prosazení Konstantinopole jako centra antické církve.

Řehoř v jednání konstantinopolských patriarchů nespatřuje vliv císaře, ale všechnu vinu dává jim. S Janem IV. měl od počátku velice špatný vztah. Svůj první dopis jemu, ve kterém reaguje na odmítavý postoj Jana IV. k jeho zvolení papežem, začíná slovy: „*Pokud je láska ctnost k milování bližního, pokud máme závazek milovat bližního jako sebe samého, proč mě Vaše Svatost nemiluje tak jako sebe?*“<sup>421</sup> Až po dvou letech mu píše další dopis, ve kterém ho opět kárá. Stěžuje si, že jacísi kaplani Jan a Atanáš byli v Konstantinopoli pohaněni a bití.<sup>422</sup> Byli nařčeni z hereze, ale zajímavé je, že Řehoř nevěří patriarchovi, který vše zapírá, ale více důvěřuje kaplanům.<sup>423</sup> Tato vzájemná antipatie asi vznikla už v době Řehořova pobytu v Konstantinopoli. Řehoř už tehdy musel řešit počátky sporu mezi Pelagiem II. a tímto patriarchou, přičemž Pelagius II. zvolil velice tvrdý odmítavý postoj, který měl pak Řehoř v Konstantinopoli prezentovat. Spor o kaplany Jana a Atanáše se táhl až do července roku 595, kdy Řehoř poprvé ve svém dopise tvrdě vystoupil proti používání titulu

---

<sup>417</sup> V tomto duchu jsou také koncily nazývány ekumenické, protože jsou vyjádřením jednoty celé církve.

<sup>418</sup> Např. Chad., s. 669.

<sup>419</sup> Concilium Chalcedonium, XXVIII.

<sup>420</sup> Viz pokap. 3.6.

<sup>421</sup> L., I., 4.

<sup>422</sup> O přehnané horlivosti hraničící se surovostí u Jana IV. mluví také císařský historik Theofylaktos Symmokatés. Theophylactus Simmocatá, *Historia ecumenica*, I., 11.

<sup>423</sup> Podotýkám, že nejde o Řehořovy vyslance, ale zřejmě o jeho přátele, kteří si mu přišli stěžovat. L., III., 52.

„*ekumenický patriarcha*“.<sup>424</sup> Pak se těžiště sporu přesouvá na tuto rovinu a není vyloučené, že problém s Janem a Atanášem se také týkal tohoto tématu, neboť oba kaplani byli z oblasti okolo Chalkedonu a Řehoř si jejich zastáním vlastně osoboval právo soudit je jako nejvyšší autorita církve, vždyť Chalkedon nespadal pod římský patriarchát, ale pod konstantinopolský.<sup>425</sup> Řehoř si pokoušel před přímým vystoupením proti patriarchovi připravit půdu a nejprve posílá stížnost císaři Maurikiovi<sup>426</sup>, císařovně Konstantině<sup>427</sup> a patriarchům alexandrijskému a antiochijskému<sup>428</sup>. Dosáhl úspěch především u posledně jmenovaných patriarchů, kteří stáli ve sporu na jeho straně. Řehoř s nimi udržoval velice přátelské vztahy od počátku svého pontifikátu a oni mu také byli svým způsobem zavázáni, neboť nutně potřebovali podporu vzhledem k nestabilní situaci ohledně monofyzitismu.

S Janem IV. spor nakonec Řehoř nevyřešil a vkládal naděje do jeho nástupce Cyriaka, kterého znal již z působení v Konstantinopoli a pochvalně se o něm zmiňuje.<sup>429</sup> Cyriak ale jeho naděje nenaplnil. Titul si ponechal a pokusil se prostřednictvím svých i císařových vyslanců sjednat dohodu s Řehořem v Římě.<sup>430</sup> Řehoř ani tehdy neustoupil a situace se dostala do mrtvého bodu. Cyriak se pokoušel prosadit tento titul alespoň lokálně a sezval synodu do Konstantinopole, kde byl uznán „*ekumenickým patriarchou*“ od sedmi biskupů<sup>431</sup>, ale to nedokázalo zastavit postupný ústup podpory pro Cyriaka. Roku 603 v posledním dopise Cyriakovi Řehoř vyzývá patriarchu, aby odmítl titul a navrátil se do jednoty církve. To značí, že Cyriak už zůstal v izolaci a Řehořovi se postupně podařilo prosadit svůj požadavek.<sup>432</sup> Velkou zásluhu na tom má především koordinovaný postoj Řehoře s dalšími patriarcháty a snad také změna na konstantinopolském trůnu. Evidentní zájem a podporu měl totiž patriarcha v císaři Maurikiovi, s nástupem Fóky podpora císaře ustala a patriarcha ztratil hlavního ochránce. Císař Fókas zdaleka nezasahoval do záležitostí církve jako jeho předchůdce, těžiště jeho moci totiž spočívalo v podpoře vojska. Na tomto sporu je vidět, že Řehoř nebyl smířlivý za každou cenu a, i když nebyl konfliktním člověkem, dokázal být neúprosný. Navíc dokázal pro svůj spor získat podporu a diplomaticky perfektně lavírovat.

---

<sup>424</sup> L., V., 44.

<sup>425</sup> Oba kaplani nakonec byli zbaveni obvinění synodou v Římě v srpnu 595. L., VI., 15., 16., 17.

<sup>426</sup> L., V., 37.

<sup>427</sup> L., V., 39.

<sup>428</sup> L., V., 41.

<sup>429</sup> L., VII., 4.

<sup>430</sup> L., VII., 28., 30.

<sup>431</sup> L., IX., 156.

<sup>432</sup> Je proto třeba odmítnout stanovisko např. G. Krugera, že Řehoř byl ve sporu s Konstantinopolským patriarchou málo úspěšný. Kruger, G., *Teologie v raném středověku*, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 795.

K titulu „*sluha sluhů Božích*“, který sám Řehoř používal, byť ne zdaleka pravidelně, je třeba dodat, že sice byl postaven jako protiváha titulu „*ekumenický patriarcha*“, ale nebyl hlavním odůvodněním, podle kterého by Řehoř vysvětloval své stanovisko.<sup>433</sup> Ani nevíme, jakou váhu měl u jeho současníků, žádné ohlasy ani odpor nevyvolal. Zdá se, že tento titul byl především geniálním nápadem, který přijalo papežství v dalších generacích a svůj vliv získal až v dalších staletích. Tento titul dokonale vystihuje Řehořovu vizi o pastýři, který slouží stádu a zároveň přesně vnímá hierarchii. O tom, že vystihuje nadřazenost papeže v oblasti církevní správy, není pochyb.<sup>434</sup>

## 4.7 Frankové

Řehořův pontifikát je pro vztahy mezi papežstvím a Franky přelomový. Jak víme<sup>435</sup>, pokusy o navázání vztahů mezi papežem a Franky byli již před Řehořovým pontifikátem, ale neměly velkého úspěchu. Také Řehoř zpočátku pokračuje v politice nevměšování se do záležitostí Franské říše. Do srpna roku 595 zdejšími adresátům zasílá pouhé tři dopisy.<sup>436</sup> Po tomto datu se zdá, že politiku vůči Frankům zcela změnil, neboť zahrnuje Franky velice bohatou korespondencí. Zlomový je právě dopis z 12. srpna 595, ve kterém jmenuje biskupa Virgilia z Arelate (dnes Arles) metropolitou a posílá mu pallium. V souvislosti s tím píše také „*všem biskupům Galie, kteří jsou pod králem Childebertem*“<sup>437</sup>, aby poslouchali Virgilia jako papežského zástupce. Hned první slova uvádějí zdejší biskupy do patřičných mezí: „*Božská Prozřetelnost ustanovila různé odlišné stavy, aby různé stavy byly navzájem v souladu a dobře společně plnily povinnosti přes to, že nižší stavy prokazují úctu vyšším a vyšší se s láskou vztahují k nižším.*“<sup>438</sup> Tato přímost nepřekvapuje, neboť vše se dělo z iniciativy krále Childeberta.<sup>439</sup> Král Austrasie Childebert II. (579-596) budoval jednotnou říši Franků, k čemuž mu napomohla smrt burgundského krále Guntrama, jehož území právě roku 595 ovládl. Také navázal spojení s císařem Maurikiem proti Langobardům. Jeho politika měla vysoké cíle a možná pomýšlel i na císařský titul. Církev mu k tomu měla napomoci.

<sup>433</sup> Odůvodnění Řehořova stanoviska viz podkap 3.6.

<sup>434</sup> Viz Chad., s. 669-670, Gris., s. 205-235, Barm., s. 82-84, 92-93, 96-101.

<sup>435</sup> Oddíl 4.2.2.

<sup>436</sup> Na podporu zdejších židů. L. I., 45. A ve správě zdejšího patrimoniálního majetku. L., III., 33., V. 31.

<sup>437</sup> L., V., 59.

<sup>438</sup> Tamtéž.

<sup>439</sup> Jeho dopis Řehořovy se nezachoval, ale dochovala se odpověď Řehoře Childebertovi. L., V., 60.

K tomu potřeboval dvě věci: jednotnou církev všech Franků a vazbu církve na Konstantinopol. Proto oslovil papežství, které mělo splnit oba cíle. Řehoř velice dobře pochopil, oč jde a nechtěl se nechat zatahnout do politické hry. Proto hned v prvním dopise králi varuje před svěcením laiků na biskupy a simonií.<sup>440</sup> Naznačuje, že bude dohlížet na pořádek ve franské církvi. Dokázal obrátit situaci ve svůj prospěch a jmenoval arelatského biskupa v podstatě svým vyslancem. Řehoř vycítil šanci navázání styků s Franky a od této chvíle často psal na území Galie, králi a především královně Brunhildě<sup>441</sup>. Napojení Řehoře na královnu je typické<sup>442</sup> a vychází zřejmě z přesvědčení, že královna má na krále velký vliv jako žena na svého muže. Jeho přízeň se projevila především tím, že králi poslal klíče svatého Petra<sup>443</sup> a dokonce relikvie svatých Petra a Pavla<sup>444</sup>.

Dohled nad franskou církví přišel Řehořovi vhod, když vyslal misii do Anglie. Možná s tím počítal už, když jmenoval Virgilia. Tato misie se zároveň stává jakousi vizitací franské církve. Řehoř posílá průvodní listy všem biskupům, přes jejichž území misie prochází a jednotlivě chválí všechny, o kterých se Augustin pochvalně zmínil.<sup>445</sup> S nimi posílá i Kandyda, vizitátora a správce patrimoniálního majetku na území Galie. K dalšímu kroku ke kontrole nad Franskou církví dospěl Řehoř roku 597 po dohodě s královnou Brunhildou, která ho žádala o pallium pro biskupa Syagria z Augustoduna (dnes Autun). Ve svém dopise ji Řehoř nejen vyhověl, ale také ji poskytl dlouhý rozbor o simonii, herezi a pohanství. Především na základě tohoto dopisu vyvozuje C. Chadwick, že celý podnik s franskou církví lze označit za pokus o její reformu.<sup>446</sup> Domnívám se, že jde o částečnou desinterpretaci. Řehoř se sice zmiňuje o nešvarech ve Franské církvi už ve svém prvním dopise Chilbertovi, ale jde spíš o určité vyjasnění podmínek, které mají dát pravidla pro nástup metropolitů Virgilia.<sup>447</sup> Stejná pravidla opakuje Řehoř při nástupu Syagria. Je jasné, že tyto nešvary ve zdejší církvi byly, stejně jako některé hereze i pohanství na tomto území, jinak by to Řehoř nezmiňoval. Nelze ale mluvit o reformě, neboť žádnou přímou kritiku Řehoř neuvádí, ani se jiným způsobem nezasazuje za údajnou reformu, nikomu se v dopise o ní nezmiňuje, žádnému franskému biskupovi nebo klerikovi nic nevytýká, a to ani po zmíněné

---

<sup>440</sup> Tamtéž.

<sup>441</sup> Brunhilda byla dcera Atanagilda, krále Vizigótů, roku 567 se stala ženou Austrasijského krále Sigiberta. Po jeho smrti se na krátko spojila s Merovejem a pak se vrátila k svému synu Chilbertovi II.

<sup>442</sup> Např. císařovna Konstantina, královna Theodelinda.

<sup>443</sup> Jedná se o odznak mimořádné náklonnosti papeže. Tyto klíče měly zázračnou moc a Řehoř je posílal svým nejbližším a nejvěrnějším. V Řehořově diplomatice hrají významnou úlohu. L., VI., 6.

<sup>444</sup> L., VI., 55., 56.

<sup>445</sup> Např. L., VI., 54.

<sup>446</sup> Chad., s. 662-663.

<sup>447</sup> Zákaz svěcení laiků na biskupy a zákaz simonie.

vizitaci. Otázka smyslu dalšího franského metropolity je nám neznámá, zřejmě úzce souvisí s politikou franského krále, popřípadě je možné, že území spravované z Arelete bylo příliš velké. Z jmenovacího listu je zřejmé, že existoval také Lyonský metropolita, kterému Syagrius podléhal. O jeho jmenování se ale nic nedovídáme.<sup>448</sup>

Podmínky, které Řehoř dal, Frankové nedodržovali, prosí proto královnu Brunhildu i krále Teodorika i Teodeberta o svolání synody všech Franských biskupů pod dohledem Syagria k vyřešení problému svěcení biskupů. Z jeho stížností se zdá, že problém spočíval především v nobilitě, která toužila pronikat na biskupské stolce. Odráží se zde určitý souboj mezi nobilitou a králem, v němž se král pokoušel využít Řehoře k omezení moci nobility. Teprve teď se Řehoř rozhodl pro tvrdý postup a skutečnou reformu, od jmenování Syagria zasahuje do Franské církve velice intenzivně. Kárá i Virgilia dosazeného jím samým kvůli zasahování do privilegií klášterů. Svůj program reformy nastiňuje především v dopise čtyřem biskupům, kteří byli považováni za metropolity, Syagriovi, Eteriusovi, Virgiliovi a Desideriovi.<sup>449</sup> Syagrius byl metropolitou v Augustodunu, Virgilius v Arelate, o Desideriovi se dovídáme, že prosil o pallium pro Vienne<sup>450</sup> a na Eteria tedy zbývá Lyon. Tak Řehoř vytvořil systém čtyř metropolí, kterým podléhali místní biskupové a oni zase podléhali Řehořovi, který si dovedně podržel svůj vliv prostřednictvím reformy. Pod záštitou reformy zasahoval do místní církve a nedopustil tak odklonu metropolitů ani Franské církve od Říma. Jeho dohled jde tak daleko, že kárá nejvyšší metropolity Virgilia a Syagria, že povolili odchod mnišky Syagrie z kláštera.<sup>451</sup> Desideria z Vienne zase kárá, že vykládá starověkou gramatiku.<sup>452</sup> Vrcholem jeho snah je prosba královně Brunhildě, aby mu povolila vyslat legáta, který by udělal pořádek ve Franské církvi.<sup>453</sup> Toto povolení evidentně nepřišlo, neboť Řehoř se dál už jen snaží svolat synodu.

O veřejné podpoře Franských králů i královný Brunhildy máme vážné pochybnosti, neboť Řehoř se o nich pochvalně v tomto směru nezmiňuje, ale ani je nekárá. Zdá se, že si nechtěli udělat nepřátele mezi nobilitou. Po smrti krále Chilpericha II. se ujala vlády jako poručnice jeho synů samotná Brunhilda, která nepochybně k tomu podporu nobility potřebovala. Následně si rozdělili vládu její vnoučata Teodorik v Austrasii (do roku 613) a Teudebert

<sup>448</sup> Je možné, že byl jmenovaný mezi jmenováním Virgilia a Syagria. Z jmenovacího listu Virgilia je zřejmé, že byl jediným metropolitou všech Franků.

<sup>449</sup> L., IX., 218.

<sup>450</sup> L., IX., 220.

<sup>451</sup> L., IX., 224.

<sup>452</sup> Klerik prý nemá učit světským věcem. L., XI., 34.

<sup>453</sup> L., XI., 46.

v Burgundsku (do roku 612). Především Teodorik se snažil pokračovat v politice svého otce i babičky, podporoval Řehoře a navázal spojení s Konstantinopolí proti Avarům.<sup>454</sup> V závěru svého života Řehoř vsadil na reformu zdejší církve prostřednictvím klášterů, které zakládal především v Augustodonu pod patronací biskupa Syagria a královny Brunhildy, jak se mu to osvědčilo i v Anglii.<sup>455</sup> Co se týká reformy franské církve, nevíme, jak hluboce byl úspěšný, jeho opakované výzvy k řešení na synodách naznačují, že situace se příliš neměnila. Ve svém cíli, jímž byla kontrola franské církve a její napojení na Řím, byl však neobyčejně úspěšný. Samozřejmě hlavně díky třebas i tajné podpoře franských vládců, především královny Brunhildy. V tomto směru je právě jeho pontifikát vzhledem k Frankům přelomovým, právě on připravil cestu budoucímu spojení Franků a papežství v 8. století. Stojí za povšimnutí, že Řehoř vždy velice úzce spolupracuje s panovníky a dokáže u nich najít patřičnou podporu, a to většinou bez problémů nebo sporů.

Nelze si ještě krátce nepovšimnout Řehořova sporu s biskupem v Marseille, který odmítal uctívání posvátných obrazů a jejich používání vůbec a odstranil je ze své diecéze. V reakci na to Řehoř pronáší památná slova: „*Proto se tedy používá v kostelích obrazů, aby ti, kteří neumí číst, alespoň při pohledu na stěny četli to, co v knihách číst nemohou.*“<sup>456</sup> Ale připojuje také, že není dovoleno obrazy uctívat. Jeho myšlenka tedy není odůvodněním úcty k obrazům ani neříká nic o tom, kolik takových lidí v kostelích je, pouze vysvětluje smysl používání obrazů v kostelích. Nelze z toho vyvozovat, že by Řehoř podpořil uctívání obrazů v následujícím století ani že byl Západ v této době negramotný.<sup>457</sup>

## 4.8 Hispánie

Řehořovo vyprávění o obrácení Vizigótů ke katolictví v *Dialogích* je dnes nejstarším svědectvím o této události.<sup>458</sup> Zároveň nám podává Řehořův pohled na tuto událost, podle kterého hrál rozhodující roli kralevic Hermenegild a Řehořův přítel sevillský biskup Leandr. Spor mezi ariánským králem Leovigildem a jeho katolickým synem Hermenegildem má být

---

<sup>454</sup> L., XIII., 9.

<sup>455</sup> L., XIII., 11., 12., 13.

<sup>456</sup> Idcirco enim pictura in Ecclesiis adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parientibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent. L., IX., 208.

<sup>457</sup> Viz Chad., 662-663, Gris. 280-310, Barm., s. 106-112.

<sup>458</sup> Dial., III., 31.

důkazem pravosti katolické víry, když se syn drží víry i za cenu mučednictví. Rozhodující role biskupa Leandra spočívá v tom, že svým kázáním přesvědčil Hermenegilda a jeho mladšího bratra Rekkareda, který nakonec přivedl národ k obrácení, vychovával. Řehořův důraz na osobnosti je pochopitelný vzhledem k tématu *Dialogů*. Ve skutečnosti ale musel být proces mnohem složitější a déle trvající. Skutečnost, že Leandr se volně pohyboval a kázal katolickou víru a dokonce byl blízko králevíce, ukazuje na celé křídlo katolíků, kteří již delší dobu měli místo mezi Vizigóty. Tomu odpovídá také ohlas Hermenegildovy smrti, která vyvolá odpor, prohlášení za mučedníka a má takový dopad na krále, že nechá Rekkareda vychovat katolicky.<sup>459</sup> Důležitý je fakt, že Vizigóti na rozdíl od Langobardů později už vyznání neměnili až do roku 711, kdy byli definitivně podrobeni Araby. Je až překvapující, že na přelomu 6. a 7. století se všechna významná barbarská království přihlašují ke katolictví<sup>460</sup>, takže ariánství takřka mizí. Existují k tomu mnohá vysvětlení, ale faktem zůstává, že pro všechna království muselo být katolictví nějakým způsobem výhodné, vždyť dokonce i nábožensky vlašní Langobardi se nechali na nějaký čas zlákat. J. Kadlec vystihuje mimo jiné katolickou nadnárodní organizaci, které ariánský nacionální charakter nemohl konkurovat.<sup>461</sup> Zdá se, že zpočátku vyhovoval germánským králům více arianismus, protože kladli důraz na nacionální charakter svých království a netoužili po spojení s cizími národy. Frankové zřejmě první spatřili v katolictví šanci ujmout se Římské tradice a navázat styky s Konstantinopolí. V tomto období docházela ke stejnému názoru zbylá germánská království, která hledala v katolické církvi spojení s římskou tradicí a určité mezinárodní napojení. Není jen zásluhou Řehoře prosazení papežské kontroly nad Západem, ale králové mu sami jdou vstříc a to bez výjimky<sup>462</sup>.

Řehořova politika v Hispánii po Rekkaredově obrácení a vyhlášení katolictví jako národního vyznání na synodě v Toledu roku 589 byla překvapivě odlišná od jiných oblastí. Řehoř se nikterak nesnažil vytvořit tam svou církevní organizaci napojenou na Řím. Budování katolické církevní organizace přenechal svému blízkému příteli biskupu Leandrovi ze Sevilly, pouze mu k tomu posílá „*některé kodexy*“<sup>463</sup> a později slibovaný výklad knihy Job

---

<sup>459</sup> Řehoř změnu postoje krále přičítá plodům mučednické smrti Hermenegilda, což nemůžeme vyloučit, přesto je třeba vidět ještě další důvody. Pro své rozhodnutí přiklonit se nakonec ke katolictví pro Rekkareda musel mít minimálně základnu katolíků na svém dvoře.

<sup>460</sup> Vizigóti, Langobardi, Anglové.

<sup>461</sup> Kadlec, J., Dějiny katolické církve II., Olomouc 1993, s. 14.

<sup>462</sup> Childebert II., Rekkared, Aethelbert po vyslechnutí Augustinovi misie, nakonec i Agilulf po dohodě z roku 593.

<sup>463</sup> L., I., 41.



(*Moralia*) a *Knihu pastýřskou*<sup>464</sup>. Dokonce dovoluje místní církvi jediné ponoření při křtu oproti trojímu v Římě.<sup>465</sup> Důvod je zdá se prostý, plně důvěřuje svému příteli Leandrovi<sup>466</sup>, právě Leandr mu vytvořil v Hispánii takovou pověst, že zdejší biskupové ho sami žádají o jeho spisy.<sup>467</sup> Roku 599 udělil Řehoř Leandrovi pallium. Král Rekkared navazuje kontakt s Řehořem až po třech letech<sup>468</sup> a zdůvodňuje to zaneprázdněností. Jeho tón je ale velice příznivý a otevřeně ho oslovuje „*Ctihodný Muži, který vynikáš nad jinými biskupy*“<sup>469</sup> a tím jasně uznává, že ho považuje za hlavu katolické církve. Následně ho král prosí, aby mu pomohl najít jakési dohody mezi Vizigóty a císařem Justinianem I. Nevíme, o jaké dohody šlo, Řehoř je nenašel<sup>470</sup>, ale král Rekkared se evidentně snaží navázat prostřednictvím Řehoře styk s Konstantinopolí a zapojit se do mezinárodní politiky. To by potvrzovalo řečenou tezi o katolictví jako cestě k antickým tradicím a ke Konstantinopolí. Další korespondenci s Řehořem již nenavazuje a také Řehoř ponechává Hispánii správě metropolitovi Leandrovi. Pouze roku 603 se vkládá do problému dvou hispánských biskupů a posílá *defensora* Jana s výbavou zákonů a radami, který má záležitost vyřešit.<sup>471</sup> Řehořův nezájem o Hispánii je překvapující a nelze ho vysvětlit pouze důvěrou biskupu Leandrovi. Potenciál, který zde byl vzhledem k nedávnému obrácení i vstřícnosti krále Rekkreda svědčí o tom, že Řehoř skutečně neměl mocenské ambice. Je ale možné, že kompletní korespondence se nám nezachovala.<sup>472</sup>

## 4.9 Židé

Situace židů žijících v diaspoře po celé Evropě se příliš neměnila. Křesťané od svého vedoucího postavení v Římské říši hledali správný přístup k nim a, čím více postupovala christianizace, tím se samozřejmě stával problém palčivější. Navíc židé se zaobírali

<sup>464</sup> L., V., 53., 53a.

<sup>465</sup> L., I., 41.

<sup>466</sup> Je třeba podotknout, že právě jemu píše své nejdůvěrnější dopisy. Např. L., I., 41., IX., 227.

<sup>467</sup> Např. L., I., 41a.

<sup>468</sup> Sám to uvádí a omlouvá se za to v dopise. L., IX., 227a. J. Czuj datuje tento dopis až mezi léta 596-599 (Řehoř I., Listy III., ed. by Czuj, J., Warszawa 1955, s. 270).

<sup>469</sup> L., IX., 227a.

<sup>470</sup> L., IX., 229.

<sup>471</sup> Spor není v dopisech přesně vysvětlen. L., XIII., 47., 49., 50.

<sup>472</sup> Viz Gris., s. 311-324, Barm., s. 71-74.

především kupectvím.<sup>473</sup> Také v Řehořově době panovaly různé názory, jasné stanovisko církev nenabízela,<sup>474</sup> a tak si každý pán i biskup poradili po svém.<sup>475</sup> Například biskup Teodor v Marseille se rozhodl je násilně pokřtít, pochytil je do jakéhosi útulku a nechal je hromadně křtít.<sup>476</sup> Podobný přístup měl biskup v Terracině<sup>477</sup> a v Caralis<sup>478</sup>. Řehoř kárá takovou horlivost. Domnívá se, že obrátit židy ke katolictví je možné jen mírnou cestou. Velice mu záleží na jejich obrácení, dokonce povolil křtít je nejen na Velikonoce, ale také v neděli a o slavnostech.<sup>479</sup> Snaží se ale také udržet distanc mezi židy a křesťany, problém sporu o vzájemném rušení při bohoslužbách v Tarraceně, kde kostel a synagóga ležely vedle sebe, řeší přestěhováním židů na jiné místo. Křesťané samozřejmě mají v jeho pohledu přednost. Vzhledem k židům vyvíjí aktivní politiku, snaží se vykupovat křesťanské zajatce z jejich rukou.<sup>480</sup> V tomto směru píše Franské královně Brunhildě, aby vydala příslušný zákon.<sup>481</sup> Především ale židy brání před nespravedlností od křesťanů,<sup>482</sup> dokonce osobně píše svému defensorovy Fantynovi, aby jakémusi židovi zaplatil slíbené dluhy<sup>483</sup>. Zdá se, že Řehoř vnímal problém židů jako šanci uplatnit svůj misijní potenciál. Jeho úspěchy v tomto ohledu nejsou dohledatelné, ale jeho přístup se stal vzorem pro mnohé vzhledem k tomu, jakou teologickou autoritu jeho dílo později mělo.<sup>484</sup>

## 4.10 Afrika

Situace v Africe v době Řehořově je pro nás dodnes z velké části hádankou. Z Řehořových dopisů se dovídáme, že zde trval boj církve s donatisty<sup>485</sup>, R. Markus ale hovoří o špatné

<sup>473</sup> Viz Stemberger, G., Postavení židů ve Franské říši, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 802.

<sup>474</sup> K různorodosti názorů viz Stemberger, G., Církevní otcové a židé, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 781.

<sup>475</sup> Samozřejmě v rámci základních pravidel soužití daných například v Justiniánově Corpusu (Iustinianus, Corpus iuris civilis, Novellae, 146).

<sup>476</sup> L., I., 46.

<sup>477</sup> L., I., 34.

<sup>478</sup> L., IX., 195.

<sup>479</sup> L., VIII., 23.

<sup>480</sup> L., VII., 21.

<sup>481</sup> L., IX., 213. Stejný zákon byl v impériu. Viz Iustinianus, Corpus iuris civilis, I., 9., 10.

<sup>482</sup> L., IX., 38.

<sup>483</sup> L., IX., 40.

<sup>484</sup> Viz Chad., s. 665., Barm., s. 50-51.

<sup>485</sup> Donatisté, nazvaní podle jednoho ze zakladatelů biskupa Donáta z Kartága, odmítali uznat svěcení biskupů, kteří odpadli od víry v době pronásledování nebo žili ve hříchu. Podmiňovali tedy udílení svátostí, především křtu a kněžství, mravní bezúhonností podavatele. Ve svých myšlenkách vycházeli z mravního učení Tertulliana

informovanosti Řehořově, jednalo se prý už jen o hloučky donatistů na venkově.<sup>486</sup> Ani situace katolické církve v Africe není příliš přehledná. Napojení na Řím nebylo pevné a církve měla své zvláštní zvyky, které odmítala odložit. Jedním z nich bylo jmenování afrického metropolity, který neměl stálé sídlo, ale stěhoval se podle jakési důležitosti měst.<sup>487</sup>

Řehoř jako obvykle vyčkal na pozvání, kterým by si získal podporu, než se vložil do afrických záležitostí. V srpnu roku 591 se konala v Numidii synoda afrických biskupů. Část z nich žádala, aby směla přijít do Říma něco projednat s Řehořem. Ten vzal za vděk takové příležitosti a rozvinul první snahu vložit se do afrických záležitostí. Zajímavé je, že vůbec nekomunikuje s africkými biskupy, ale navazuje styk s Kartaginským exarchou Gennadiem. Žádá o pomoc pro biskupy, kteří chtějí do Říma přijít, a hned představuje svůj názor, že je třeba odlišné africké zvyky ohledně metropolity zrušit.<sup>488</sup> Zásah se evidentně nelíbil zdejšími biskupům, protože Řehoř je nucen strpět tyto zvyky, jak odpovídá protestující numidijské synodě.<sup>489</sup> Zdá se, že právě tato záležitost měla být námětem k projednání v Římě. Část biskupů tedy odmítla tyto zvyky a chtěla získat podporu v Římě, většina biskupů je ale na numidijské synodě přehlasovala. Nejednalo se jen o zvyky, ale zřejmě celý problém tkvěl v napojení církve na Řím a zásadách papeže. Je to evidentní, neboť žádný kontakt mezi africkými biskupy a Řehořem nenacházíme, první kontakt Řehoř navazuje s exarchou, aby u něj získal podporu. Také záhadná snaha některých biskupů o poradu v Římě se tím uspokojivě vysvětluje. Donatisté rozhodně nepředstavují v prvních dopisech hlavní téma. Řehořovým cílem v Africe je tedy zpočátku napojení zdejší církve na Řím. To vysvětluje fakt, že na nic nečeká a posílá do Afriky svého písaře Hilaria na podporu ubohých.<sup>490</sup>

Spojení Řehoře a Hilaria okamžitě začne fungovat. Ještě v témže měsíci píše Řehoř Hilariovy, aby svolal synodu ohledně biskupa Argencia z Lamigencia<sup>491</sup>, který údajně podporoval donatisty a dopustil se i jiného, tajného hříchu.<sup>492</sup> Podobně o rok později řeší

---

a z učení Cypriána o závislosti platnosti křtu na pravověrnosti podavatele. Roku 311 odmítli uznat biskupa Caeciliána z Kartága a zvolili si protibiskupa Maiorina, tak vypuklo schizma. Viz Kadlec, J., *Dějiny katolické církve I.*, Olomouc 1993, s. 154-155.

<sup>486</sup> Mark., s. 114, Chadwick s. 670.

<sup>487</sup> Zdá se, že zde existovala určitá proměnlivá hierarchie měst. Viz J. Czuj in: Řehoř I., Listy I., ed. by Czuj, J., Warszawa 1954, s. 105.

<sup>488</sup> L., I., 72.

<sup>489</sup> L., I., 75.

<sup>490</sup> Nechceme zpochybňovat Řehořův záměr podpory zdejších ubohých, ale z další korespondence se ukazuje, že písař Hilarius měl i jiné úkoly.

<sup>491</sup> Neznámé město v Africe.

<sup>492</sup> L., I., 82.

stížnosti na biskupa Maximina v Numidii ohledně podpory donatistů.<sup>493</sup> Vynecháme-li otázku oprávněnosti obvinění, vidíme, že Řehoř zase usiluje o kontrolu nad africkými biskupy. Mezi oběma případy ale můžeme spatřovat posun, neboť v prvním případě oslovuje svého písaře, ve druhém jakéhosi numidijského biskupa Kolumba. Začíná si budovat podporu.

Když si vybudoval určité postavení, přešel do útoku. V září roku 593 napadl ustanovení Numidijské synody<sup>494</sup>, že „*odporují tradici Otců a ustanoveným kánonům*“<sup>495</sup>. Na podporu si bere exarchu Gennadia a zmíněného biskupa Kolumba. V červenci 593 píše vojenskému veliteli Pantaleonovi, aby bojoval proti donatistům, ale nezapomene podotknout, aby mu co nejdříve poslal jednoho z Afrických biskupů Pavla, zřejmě zajatého za podporu donatistů, aby mohl vyšetřit jeho záležitost.<sup>496</sup> Nelze si nepovšimnout dalšího posunu, z Řehořova úsilí o synodální soud v případě Argencia i Maximina se Řehoř domáhá vlastního soudu v případě biskupa Pavla. Tady ovšem nedošel vyslyšení, a tak se opět snaží svolat ohledně Pavla synodu.<sup>497</sup> Řehoř ale nepolevuje, o měsíc později přikazuje jakémusi „*znamenímu muži Bonifáciovi*“<sup>498</sup> z Afriky hájit se v Římě ohledně své pravověrnosti a podotýká: „*Ať se (nikdo) neobává žádného násilí z mé strany vyplývajícího z mé moci. Jak činím v jiných záležitostech, tak především v těch, které se týkají Boha, usiluji přesvědčovat lidi více rozmluvou než mocí.*“<sup>499</sup> Nejen, že zde Řehoř objasňuje svůj vztah k násilí, ale také naznačuje, že má moc nad heretiky i v Africe a především se snaží docílit, aby se k němu odvolávali lidé, čili zase aby on soudil a nikoliv afričtí biskupové. I když usiluje o potlačení donatistů, vytýká jakési africké synodě ustanovení, že kdo zanedbává pronásledování heretiků, je zbaven majetku i úřadu.<sup>500</sup> Takový dopis má za cíl především podrobit svému dohledu ustanovení afrických synod. Řehořova odvaha kritizovat synodu vychází také z nového vlivného podporovatele, nového kartaginského biskupa Dominika. Dokonce sám říká, že ho těší více jeho láska než dary.<sup>501</sup> Je možné, že nový kartaginský biskup vycítil ve spojení s Římem možnost prosazení Kartága jako trvalého metropolitního sídla. Řehoř prokázal, že dokáže své podporovatele dobře odměnit, když jmenoval jáhna svého věrného

---

<sup>493</sup> L., II., 46.

<sup>494</sup> Zřejmě se jedná o dříve zmíněnou synodu. Viz J. Czuj in: Řehoř I., Listy II., ed. by Czuj, J., Warszawa 1954, s. 12.

<sup>495</sup> L., IV., 7.

<sup>496</sup> L., IV., 32.

<sup>497</sup> L., IV., 35.

<sup>498</sup> L., IV., 41.

<sup>499</sup> Tamtéž.

<sup>500</sup> L., V., 3.

<sup>501</sup> L., VI., 19.

příznivce biskupa Kolumba Rogaciána *defensorem* jeho patrimoniálního majetku na Sicílii.<sup>502</sup> Řehoř tak získává vlivnou církevní podporu v Africe a může si dovolit kritizovat samotného exarchu Gennadia za jeho malou podporu.<sup>503</sup> Ukazuje se ale také, že podpora papeže v Africe s sebou nese i nepříjemnosti, jak to zakoušel sám biskup Kolumb.<sup>504</sup> Další podporu si Řehoř získal vysláním několika Korsičanů do Afriky na pozvání samotného exarchy.<sup>505</sup> Nevíme podrobnosti, vzhledem ke zmínce o africké posádce na Korsice šlo zřejmě o jakousi vzájemnou dohodu. Papeži to ale přišlo vhod. Důležitou se nakonec ukázala i jeho podpora zmíněného biskupa Pavla, které chtěl sám vyslechnout a nebylo mu to dovoleno. Pavel byl nakonec očištěn z nařčení z donatismu až v Konstantinopoli a po svém návratu do Afriky se o Řehoře opírá.<sup>506</sup> Ve svých průvodních dopisech se už nebojí oslovovat další africké biskupy ve svých záležitostech. Chvalozpěvem na Řehořovo vítězství a upevněného spojení africké a římské církve je pochvala kartaginského biskupa Dominika za připoutání africké církve k Římu z července 598.<sup>507</sup> O tom, že to bylo konečné vítězství, hovoří také fakt, že v dalších dopisech Řehoř africké biskupy už jen chválí<sup>508</sup> a také odměňuje.<sup>509</sup>

Na problematiku vztahů s Afrikou je tedy třeba pohlížet především z pohledu jednoty církve s centrem v Římě, jak na věc pohlížel Řehoř, nikoliv pohledem boje proti donatistům<sup>510</sup>. Ohledně vlivu nebo množství donatistů nám Řehoř nic nepíše. Jeho snaha donatisty potlačovat je sice zjevná, ale nikoliv přehnaně horlivá. Zdá se, že problém jejich vlivu a neustálého přežívání spatřuje právě v izolovanosti africké církve.<sup>511</sup> Z toho vyplývá neúčinný boj proti této herezi. Na druhé straně o rozhodném vítězství nad touto herezí<sup>512</sup> se nic z Řehořových úst nedovídáme, šlo by o značnou dezinterpretaci pramenící z toho, že Řehoř po svém prosazení v Africe přestal ohledně donatistů cokoliv psát. To ale neznamená, že by byla hereze poražena, Řehoř zřejmě jen přenechal iniciativu obnovené africké církvi.<sup>513</sup>

---

<sup>502</sup> L., VI., 34.

<sup>503</sup> L., VI., 59.

<sup>504</sup> L., VII., 2.

<sup>505</sup> L., VII., 3.

<sup>506</sup> L., VIII., 13.-15.

<sup>507</sup> L., VIII., 31.

<sup>508</sup> Např. L., XII., 1., 2.

<sup>509</sup> Např. biskupa Kolumba činí rozhodčím sporů. Ale s tím, že on už je předem rozsoudil. L., XII., 3., 8.

<sup>510</sup> Boj proti donatistům zdůrazňují především Grisar a Barmby. Grisar, s. 332-336, Barmby, s. 48.

<sup>511</sup> Lze tedy souhlasit s tvrzením C. Chadwicka: „Řehoř našel severoafrickou církev příliš nezávisle smýšlející (independent-minded) a vzal tuto samostatnost (independence) jako obrodu donatismu.“ Chad., s. 670.

<sup>512</sup> Např. Ekert, F., *Církev vítězná I., Životy svatých a světic Božích*, Praha 1892, s. 409.

<sup>513</sup> Viz Chad., s. 670-671, Grisar, s. 325-340, Barmby, s. 48-49.

## 4.11 Anglie

Řehořova misie na území Británie nebyla první misíí na tomto území, Británie již byla křesťanská před příchodem Anglů a Sasů, jak píše Beda.<sup>514</sup> Informuje nás také o svatém biskupu Germanovi z Auxerre a biskupu Lupovi z Trevíru, kteří přišli z Galie do Británie na pozvání zdejších katolíků, aby jim byli oporou proti rozmáhajícímu se pelagianismu<sup>515</sup>. To bylo v době, kdy už osidlovali Británii Sasové a Anglové.<sup>516</sup> Beda ale dodává, že „*nikdy (původní Britové) nehlásali a nakázali slova víry národu Sasů neboli Anglů, který obýval Británii spolu s nimi*“<sup>517</sup>. Řehořova misie má podle Bedy ten význam, že poprvé hlásala a obrátila na víru národy Anglů a Sasů, které si Británii podmanily. Zmíněné Bedovo vyprávění ale ukazuje dva zásadní momenty, které nasvědčují, že i Sasové a Anglové nebyly víře až tak daleko. Předně Lupus a Germanus reprezentují jakousi franskou misii, která zde úspěšně působila a vrátila se domů, ta jistě mohla ovlivnit také některé Angly a Sasy. Ale také samotní původní Britové byli převážně katolíci, zvláště po této misii a jistě ovlivňovali Angly a Sasy, které sám britský král Vortigern do Británie pozval, takže minimálně zpočátku měli mezi sebou blízké vztahy. Z dalšího Bedova vyprávění se dovídáme také o misii na severu Británie, kde působili iroskotští mniši.<sup>518</sup> Beda měl na mysli především obrácení vůdců těchto národů a církevní organizaci, kterou Británie měla jen v oblasti působení iroskotských mnichů. Musíme si také uvědomit, že Beda vychází z tradice svého řádu, který navazoval na Augustinovu misii a její klášterní zřízení.<sup>519</sup>

Navzdory rezolutním stanoviskům některých historiků<sup>520</sup> nevíme, do jaké míry byl Řehoř o situaci církve v Británii informován. Každopádně jeho misie byla směřována primárně k Anglům, takže měl minimálně povědomí o vládnoucích Anglech, kteří ještě hromadně nepřijali víru. Augustin spolu s přibližně čtyřiceti mnichy byl Řehořem vyslán v létě roku

---

<sup>514</sup> B. C., I., 4.-14.

<sup>515</sup> Pelagianismus, nazvaný podle britského mnicha Pelagia, který počátkem 5.století přišel do Říma, kde vytvořil novou herezi. Odmítl většinu Božích milostí, především Kristovu vykupitelskou milost, a zaměřil se na etiku a snahu člověka o spásu, v níž je Kristus člověku jen učitelem a vzorem.

<sup>516</sup> B. C., I., 17.- 21.

<sup>517</sup> B. C., I., 22.

<sup>518</sup> B.C., II., 2.

<sup>519</sup> Máme k dispozici pouze prameny vycházející z této Augustinovy tradice (Beda, mnich z Whitby, možná i dopisy v Řehořových Registrech). Z pera například iroskotské misie se nám prameny nezachovaly, takže pohled na Řehořovu misii může být zkreslený.

<sup>520</sup> Viz Anonym, *The Earliest Life of Gregory the Great*, ed. by Colgrave, B., Cambridge 2007, s. 2.

596.<sup>521</sup> Byli to jeho blízcí přátelé a mniši ze stejného kláštera svatého Ondřeje v Římě, kde i Řehoř působil a který založil. Vydali se sice na cestu, ale brzy dostali strach a poslali Augustina zpět s otázkou, jestli se mohou vrátit.<sup>522</sup> Jako důvod uváděli strach z barbarů a neznalost řeči. Vidíme, že misie byla spíše jakýsi riskantní podnik spoléhající na Boží pomoc, když misionáři neznali ani jazyk domorodců. Řehoř udělal vše proto, aby misii pomohl, dal jim s sebou průvodní dopisy franským králům a různým franským biskupům, přes jejichž území misie procházela.<sup>523</sup> Také doporučil misionářům, ať si u Franků najdou potřebné tlumočníky.<sup>524</sup> Vzhledem k určité naivnosti podniku i některým Řehořovým děkovným dopisům<sup>525</sup> se zdá, že misie měla ještě další, skrytý smysl- jakousi vizitaci nebo alespoň zjištění poměrů v Galii. V případě, že by misie v Británii neuspěla, nebylo by dílo zbytečné. Také můžeme v této souvislosti uvažovat o určité zkoušce franské církve o jejím názoru na svrchovanost papeže. Frankové si jistě kladli otázku, proč právě oni neměli vyslat misii do Británie, proč Řehoř posílá misionáře z Říma. Řehoř jim tak dává na vědomí, že do jeho jurisdikce patří všechny národy a čeká, jak se k tomu postaví. Předem vyslovuje přání, že Augustin má být později vysvěcen biskupem. Frankové uznávají toto právo papeže a stvrzením toho je jejich svěcení Augustina na biskupa.<sup>526</sup> Tím si také zachovávají právo světit pozdější anglické biskupy.

Misionáři se dostávají až k břehům Británie na ostrov Thanet, kde je Kentský král Aethelbert zanechal, aby se rozmyslel, co s nimi udělá.<sup>527</sup> Král Aethelbert byl velice mocný, dokázal si podrobit většinu Anglie. Augustinova misie mu přinášela možnost nového pojetí svého nově vytvořeného státu, ale také riziko vzpoury proti novým mravům. Takové sdělení se skrývá za jeho řeči k misionářům.<sup>528</sup> Odmítá ustoupit od tradice předků, což by mohlo vyvolat vzpouru, ale chápe možnosti, které mu nová víra přináší, proto říká: „*Nebudeme vám bránit, abyste každého, koho kázáním dokážete přesvědčit, získali jako stoupence svého náboženství.*“<sup>529</sup> A dodá, že jim poskytne pohostinství v hlavním městě Canterbury. Chtěl tedy využít misionáře tak, že je nechá působit pod svou ochranou a až si vytvoří zázemí a získají na svou stranu šlechtu, sám se k nim přidá bez nebezpečí vzpoury. Je tedy třeba říci, že rozhodující krok

---

<sup>521</sup> Vyplývá to především z Řehořovy korespondence. Proti tomu Chadwick udává rok 597, ale neříká důvod.

<sup>522</sup> B. C., I., 23.

<sup>523</sup> L., VI., 49.-53.

<sup>524</sup> B. C., I., 25.

<sup>525</sup> L., VI., 53., 56.

<sup>526</sup> L., VIII., 29. O svěcení nic neví Beda, který uvádí až událost, kdy se Řehoř po nějakém čase stráveném v Británii přeplavil do Galie a byl vysvěcen a hned jako arcibiskup. B.C., I., 27.

<sup>527</sup> B.C., I., 25.

<sup>528</sup> Tamtéž.

<sup>529</sup> Tamtéž.

k přijetí nového náboženství se stal hned na počátku a to z vůle krále v podstatě bez působení misionářů. Zásadní pro Aethelbertovo rozhodnutí bylo, že jeho žena Berta, dcera franského krále Chariberta, byla křesťanka a zřejmě proto si uvědomoval, co tato víra nabízí.<sup>530</sup> V tomto smyslu také poslal Řehoř Bertě dopis.<sup>531</sup>

Scénář, který měl Aethelbert v mysli, se přesně vyplnil a také on přijal křest.<sup>532</sup> Pak začal otevřeně podporovat křesťany, takže dovršil evangelizační proces. Důležité bylo, že sám určil církevní metropolí Canterbury, kde dal církvi také majetky. J. Kincl mluví v této souvislosti o oddělení spirituálií a temporálií hned od počátku canterburského biskupství.<sup>533</sup> To svědčí, že si král dobře uvědomoval význam církve a hned od počátku ji pevně spojil s panovníkem. Snaha Franků podržet si alespoň nějaký vliv na britskou církev se projevil v době, kdy Augustin odjel do Galie, kde byl podle Bedy „*vysvěcen arcibiskupem národa Anglů*“<sup>534</sup>. O Augustinově svěcení jsme již mluvili, zde se jednalo spíše o jmenování arcibiskupem a tedy o návrh Franků jmenovat Augustina představeným Anglů podléhajícímu metropolitovi v Arelate. Vyvstává tak problém osamostatnění anglické církve a komu má případně podléhat. Augustin tento problém nastiňuje Řehořovi v jeho *Knize otázek*.<sup>535</sup> Řehoř situaci úplně obrací. Milostivě chrání franské biskupy před zasahováním ze strany Augustina, takže to vypadá, že franští biskupové jsou pod jeho ochranou, i když ve skutečnosti jim bere všechny práva nad anglickou církví, když říká: „*Protože jsi v církevní obci Anglů zatím jediným biskupem, nemůžeš vysvětit biskupa jinak než v nepřítomnosti dalších biskupů*“<sup>536</sup>. Dokonce Augustina zapojuje do svého plánu obnovy franské církve a píše Arelatskému metropolitovi, aby naslouchal jeho kritice místním poměrům.<sup>537</sup> Poslal pak roku 601 Augustinovi pallium metropolity, vybavení, pomocníky a list, v němž jasně upravuje vztahy zdejších biskupů v budoucnu.<sup>538</sup> Mluví zde o třech metropolitěch, v Canterbury, Londýně a Yorku s jasnými vztahy. Hlavním metropolitou má být biskup v Canterbury, mezi metropolity londýnským a yorským má být přednější ten, kdo byl dříve vysvěcen. Každý z nich má mít pod sebou dvanáct biskupů. Řehořova politika v Británii je jasná, co nejdříve

---

<sup>530</sup> Colgrave říká, že Berta měla k dispozici kostel svatého Martina a biskupa jako duchovního vůdce. Anonym, *The Earliest Life of Gregory the Great*, ed. by Colgrave, B., Cambridge 2007, s. 3. Bohužel neuvádí pramen, z kterého čerpal.

<sup>531</sup> L., XI., 35.

<sup>532</sup> B. C., I., 26.

<sup>533</sup> B. C., s. 19

<sup>534</sup> B. C., I., 27.

<sup>535</sup> Tamtéž.

<sup>536</sup> Tamtéž.

<sup>537</sup> L., XI., 38., B. C., I., 28.

<sup>538</sup> L., XI., 39., B. C., I., 29. Text listu vzbuzuje oprávněné podezření o pozdějších přípisech vzhledem k pohledu do budoucna a jasně určeným vztahům.



vytvořit fungující církevní síť závislou pouze na Římu. Snaží se i urychlit evangelizaci tím, že nemají být ničeny pohanské svatyně a obřady, ale předělány na křesťanské.<sup>539</sup> Stojí také za povšimnutí, že i další zmínění pomocníci jsou mniši pod vedením opata Melita.<sup>540</sup> Anglická církev je tedy zpočátku postavená na mniších zřejmě z Řehořových klášterů, tak si nejen zajišťuje svůj vliv, ale také rozšiřuje své typy klášterů, čehož je důkazem sám Beda i mnich z Whitby. Sám Augustin staví první klášter v Canterbury a zasvěcuje ho samozřejmě apoštolům Petru a Pavlu, aby potvrdil spojení s Římem.<sup>541</sup> Nakonec Řehoř navazuje přímé styky i s králem Aethelbertem, jak to měl ve zvyku se všemi panovníky.<sup>542</sup>

## 4.12 Dalmácie

Oblast Dalmácie bylo sporné území, které sice spadalo pod pravomoc římského patriarchy, ale měl na něm evidentní zájem sám císař, který na Balkáně vedl vleklé války. Už jsme se zmínili o sporu v Istrii<sup>543</sup>. Dalším bodem sporu s císařem v této oblasti se stalo město Salona. Zdejší biskup Natalis byl obviněn od svého arcijáhna Honoráta, že příliš holduje hostinám. Natalis se bránil v tom smyslu, že se tak stará o chudé a přibližuje heretiky k církvi<sup>544</sup>, a arcijáhna Honoráta zprostil úřadu. Řehoř mu nařídil vrátit Honorátovi úřad a smířit se s ním.<sup>545</sup> K tomu tam poslal arcijáhna Antonína.<sup>546</sup> Spor zřejmě nebyl ještě plně dořešen, když biskup Natalis roku 592 zemřel. Zdejší klérus chtěl zvolit zmíněného arcijáhna Honoráta, které podporoval Řehoř<sup>547</sup>, ale biskupové Dalmácie na synodě podpořili kandidaturu jakéhosi Maxima<sup>548</sup>. Řehoř tento akt chápe jako vzpouru proti pravomoci papeže, neboť ho chtěli vysvětit bez jeho povolení a hrozí jim exkomunikací.<sup>549</sup> Ale biskupové neposlechli a propadli exkomunikaci stejně jako jimi vysvěcený Maxim. Proto Řehoř vyzval, podobně jako bylo zvykem ve vrcholném středověku, všechen místní lid, aby

---

<sup>539</sup> L., XI., 56., B. C., I., 30.

<sup>540</sup> L., XI., 41., 42.

<sup>541</sup> B. C., I., 33.

<sup>542</sup> L., XI., 37., B. C., I., 32.

<sup>543</sup> Podkap. 4.5.

<sup>544</sup> Chad., s. 664. Natalis se dokonce pokusil s Řehořem, jako jeden z mála, polemizovat teologicky. L., II., 50.

<sup>545</sup> L., II., 20., 21.

<sup>546</sup> L., II., 22.

<sup>547</sup> L., III., 32., 46.

<sup>548</sup> L., IV., 16.

<sup>549</sup> Tatměž.

s Maximem nespolupracoval.<sup>550</sup> Za Maxima se ale postavil císař Maurikios a Řehoř je donucen mu odpustit, že nemá jeho schválení, přesto ho obviňuje z jiných hříchů.<sup>551</sup> Maxim je také nakonec donucen ustoupit. Přichází do Ravenny, aby činil pokání před ravennským metropolitou<sup>552</sup>, a vyznává, že „*zhřešil proti Bohu i svatému papeži Řehoři*“<sup>553</sup>. Na to Řehoř Maximovi plně odpouští a posílá mu pallium.<sup>554</sup> Podstatou celého sporu byla papežova jurisdikce nad Dalmácií, jeho schválení biskupa Maxima. Maurikios v tomto sporu evidentně zvítězil, Řehoř se pouze pokoušel zachovat si tvář tím, že Maximovi udělil pallium. Tímto povýšením se pokusil získat pod svou pravomoc Dalmácii zpět, ale jeho jurisdikce byla silně narušena. Vrchol Řehořovi prohry je, že Maxim ani nedorazil do Říma s omluvou, ale uznal jako svého metropolitu ravennského biskupa.

#### 4.13 Mniši

Řehořova politika ohledně mnichů je velice složitá. Nejvíce by nás zajímalo, jak se podílel na rozšíření *Benediktovy řehole*, ale takové odpovědi se nám z pramenů nedostává. Ani zmínkou o ní v dopisech nemluví. Naopak nezpochybnitelný je Řehořův přínos na poli mnišství, i co se týká rozšíření klášterů. Mnohokrát bere pod ochranu nově zakládané kláštery,<sup>555</sup> udává směrnice ohledně některých pravidel kláštera<sup>556</sup>, reformuje upadlé kláštery za pomoci mnichů<sup>557</sup> a stará se o záležitosti klášterů nejen v Patrimoniu, ale i v jiných oblastech<sup>558</sup>. Tento Řehořův přístup je jiný než v případech světského kléru, zde respektuje svrchovanost biskupa a pouze v případech komplikovaných nebo soudních se do těchto záležitostí vměšuje. Ohledně mnichů vyvíjí mnohem aktivnější činnost, přestože podle práva kláštery náležely pod správu biskupa a biskup opata světil.<sup>559</sup> Například si vymáhá právo povolit nově založený klášter<sup>560</sup> nebo spojovat kláštery.<sup>561</sup> Jeho privilegia klášterům zasahují

---

<sup>550</sup> L., VI., 46.

<sup>551</sup> L., V., 39.

<sup>552</sup> Řehoř uděluje ravennskému biskupovi pallium. L. III., 67.

<sup>553</sup> L., VIII., 36.

<sup>554</sup> L., IX., 234.

<sup>555</sup> Např. L., IV., 8.

<sup>556</sup> Např. L., IV., 9., 11., 40.

<sup>557</sup> Např. L., IX., 7.

<sup>558</sup> Např. L., V., 4., 47.

<sup>559</sup> L., III., 3., VII., 12.

<sup>560</sup> L., VIII., 5.

<sup>561</sup> L., X., 18., XI., 54., XIII., 4.

i do některých klášterů Franské říše<sup>562</sup>, zvláště roku 602 zřídil spolu s metropolitou Syagriem a za podpory královny Brunhildy tři kláštery v Augustodonu.<sup>563</sup> Je možné, že také sem pronikla *Benediktova řehole*, je však jisté, že Řehořovy kláštery sehrály rozhodující vliv v Anglii.<sup>564</sup> Velice se také zasazuje o nezávislost klášterů na světské moci, jak jsme viděli ve sporu s císařem Maurikiem.<sup>565</sup> Ve zvláštní péči měl především kláštery v Římě, které zřejmě reformoval<sup>566</sup> a pečoval o ně<sup>567</sup>, a také klášter v Panormos na Sicílii. Tento klášter sám Řehoř založil a věnoval se neustále jeho záležitostem.<sup>568</sup> Možná se jednalo jeden z hlavních sicilských klášterů založených Řehořem na panství Aniciů.<sup>569</sup> Měl vliv také na zakládání dalších klášterů, například kláštera v Neapoli,<sup>570</sup> takže určité náznaky o rozšíření *Benediktovy řehole* máme. Zajímavé je, že zdejší opat jmenoval okolní opaty, nikoliv biskup.<sup>571</sup> To by svědčilo o jakési síti sicilských klášterů pod předsednictvím v Panormos.

Pokud nahlédneme do nejnovější sekundární literatury týkající se mnišství, řeší se stále hlavně vztah Řehoře a *Benediktovy řehole*. Věvodí názor, že Řehoř Veliký *Benediktovu řeholi* neprosazoval. Například K. S. Frank tvrdí: „*Dokonce ani mnišský papež Řehoř Veliký, jenž Benediktův život plný zázraků popisoval s takovou vnitřní spoluúčastí a nadšením, ve svých mnišských aktivitách vůbec Benediktovu řeholi nevyužil.*“<sup>572</sup> Takové tvrzení je třeba zpochybnit. Uvedli jsme určité náznaky, že tomu bylo naopak. I když se jedná o záležitost těžko prokazatelnou, rozhodně K. H. Frank pro své tvrzení nenachází v pramenech žádnou oporu. Stále ale také přežívá opačný názor, že Řehořovy kláštery byly plně v režii *Benediktovy řehole*. I. Kaesler například vnímá jako samozřejmé, že „*misionáři působící mezi Anglosasy přenesli Benediktovu řeholi do Anglie, když tam roku 597 Řehoř Veliký vyslal Augustina, zakladatele biskupství v Canterbury.*“<sup>573</sup> Pro takový názor také nemáme žádnou oporu v pramenech.

---

<sup>562</sup> L., VII., 12.

<sup>563</sup> L., XIII., 11., 12., 13.

<sup>564</sup> Podkap. 4.11.

<sup>565</sup> L., VIII., 30., podkap 4.5.

<sup>566</sup> L., VI., 42.

<sup>567</sup> L., IX., 191.

<sup>568</sup> L., I., 54., II., 38., III., 27., V., 4. atd.

<sup>569</sup> Viz podkap. 2.2.

<sup>570</sup> L., IX., 171., 172.

<sup>571</sup> Jmenování opata v Lucusculum. L., IX., 20.

<sup>572</sup> Frank, K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, Praha 2003, s. 53.

<sup>573</sup> Kaesler, I., *Klášteří mnišství raného středověku*, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999, s. 792.

## 5. Závěr

Na tomto místě shrňme rozbor, který jsme vytvořili a odpovějme na námi položené otázky. K významu Řehořova osobního života musíme říci, že není tak inspirativní a výjimečný, jako životy jiných světců, například životy prvokřesťanských mučedníků nebo egyptských poustevníků. Ani pokud se týká zázraků není Řehoř předkládán svými životopisci jako oslňující světec. Přesto existují minimálně dva momenty v jeho životě, které významně přispěly k Řehořovu historickému významu a staly se příkladem k následování. Přednostně se jedná o jeho odchod do kláštera a vytvoření klášterů z vlastního majetku. Životopisci popisují tento odchod velice okázale a inspirativně. Také my jsme došli k závěru, že jeho současníkům se velice dotknul a stal se počátkem jeho věhlasu, který vyústil až k jeho zvolení papežem. V Řehořovi se spojuje vzor dobrého mnicha a papeže, což nepochybně vedlo v následujících staletích k inspiraci. Přestože není prokazatelné, zda byl prvním mnichem na Petrově stolci, jistě byl jedním z největších dějinných propagátorů tohoto spojení. Právě s touto pověstí také souvisí neustálá diskuse o Řehořově propagaci *Benediktovy řehole*, která je názorným příkladem významu jeho osobního života pro církevní dějiny.

Druhým zásadním bodem Řehořova osobního života, který měl velký historický význam, je jeho důrazné odmítání papežského úřadu. Shodují se na tom nejen všichni jeho životopisci, ale je toho důkazem rovněž samotná *Kniha pastýřská*, kterou Řehoř napsal jako obhajobu proti kritice takového jednání. Nebyl sice první, kdo odmítal přijmout biskupský úřad, ale byl největším propagátorem této zdrženlivosti vzhledem k rozšíření a významu *Knihy pastýřské* v následujících staletích. Tento Řehořův obezřetný postoj k přijetí pastýřského úřadu se stal inspirací především ve vrcholném středověku a stal se v mnoha případech neodmyslitelnou součástí legend. Je ale třeba podotknout, že Řehořova motivace nespočívala jen v pokoře a zodpovědnosti, ale důležitým faktorem bylo také jeho zalíbení v klášterní usebranosti a rozjímání, jak to uvádí ve své korespondenci. Avšak i tento faktor se stal podnětem k rozvinutí středověké diskuse o vztahu aktivního a kontemplativního života a snad souvisí také s propojením obou těchto složek ve způsobu života žebravých řádů vrcholného středověku. Právě spojení aktivního a kontemplativního života se stalo nejen Řehořovým celoživotním dilematem, ale také podstatou jeho duchovního života a mystiky.<sup>574</sup>

---

<sup>574</sup> Více Aumann, J., Křesťanská spiritualita v katolické tradici, Praha 2000 s. 75-80.

Koncepce církve, kterou Řehoř nastínil ve svých literárních dílech, je postavena především na pojmu duchovního pastýře. Řehořovo pojetí církve spočívá na značném individualismu a osobnosti duchovního pastýře, který jako vůdce svých oveček má takřka neomezenou moc a je také zodpovědný za jejich cestu do nebe. Celou církev tak zakládá na biskupech, kteří mají plnost na tomto pastýřském úřadě. Biskupové jsou ale zodpovědní jen za ovce jim svěřené, tedy za svou diecézi. Metropolitě i papež jsou jim sice rovni z hlediska povinností i moci duchovního pastýře, ale mají na starosti nejen ovce své diecéze ale také celé své metropole, případně celé církve v případě papeže. Kněží a jáhni v tomto systému představují podřízené biskupa, každý s jiným úkolem. Kněz je především rozdavatel svátostí a vedoucí liturgie, jáhen především pomocník biskupa v materiálních záležitostech diecéze a často se stává jeho vyslancem v různých potřebách. Ačkoliv se Řehoř snaží nezdůrazňovat hierarchizaci, která nutně z jeho představy církve vyplývá, aby nedráždil patriarchy, nakonec je stejně nucen k jasnému postoji, jak vidíme ve sporu s konstantinopolským patriarchou. A tak přestože mají patriarcháty zvláštní místo v Řehořově církevní hierarchii vzhledem k působení apoštola Petra, je možné považovat tuto koncepci za blízkou středověké církevní hierarchii v čele s papežem.

Také pojetí duchovního pastýře, které Řehoř vykresluje ve své *Knize pastýřské* má určitou spojnici se středověkým pojetím, neboť sama *Knihy pastýřské* se stala základní inspirací pro středověký klérus. Je také třeba říci, že Řehoř z velké části opouští pozdně antické doktrinní pojetí biskupa a patriarchy jako garanta čistoty víry i učení a soustředí se především na jurisdikci, což je vidět z jeho politické činnosti. V tomto ohledu je také blízký středověkému vnímání, tento jeho důraz ale nenašel svého bezprostředního následovníka a byl znovu plně realizován až v souvislosti s bojem o investituru.<sup>575</sup>

Řehořova politika byla zcela výjimečným způsobem úspěšná. V Itálii, v Hispánii, ve Franské říši, v Africe a především v Británii prosadil své cíle plně. Pouze v některých případech křížení zájmů s císařem Maurikiem se mu nepodařilo své cíle realizovat, to se týká především Dalmácie. V jiných případech, především ve sporu o titul „*ekumenického patriarchy*“, se mu i na této půdě podařilo dosáhnout úspěchu. Navíc dokázal velmi úzce spolupracovat s panovníky, především s jejich manželkami, takže se jen zřídka dostával do konfliktů. Příznačný je pro něj fakt, že během svého pontifikátu měl jen jediného silného nepřítele, byl jím konstantinopolský patriarcha. Uvážíme-li, že jeho primárním cílem bylo

---

<sup>575</sup> Je to jeden z mála společných rysů papežů Řehoře Velikého a Řehoře VII.

prosazení papežské jurisdikce na daném území, je unikátní, jak málo konfliktů vzbuzoval. Jeho diplomatické schopnosti byly tedy výjimečné.

Také plody Řehořovy politiky byly dlouhodobé. V Itálii dokázal stabilizovat válečnou situaci po vpádu Langobardů a měl zřejmě podíl na první konverzi langobardského panovníka ke katolictví. Ve vztahu k patriarchům dokázal získat na svou stranu patriarchu antiochijského a alexandrijského, kteří se stali i v dalších letech podporovateli papežů a především do určité míry narušil moc konstantinopolského patriarchy a dokázal potlačit jeho nejvyšší ambice. Ve Franské říši vybudoval čtyři metropolitní sídla, která přetrvala celá staletí. I když jeho následníci nedokázali udržet plnou kontrolu nad franskou církví, stal se Řehořův úspěch určitým precedentem a především důležitým krokem k bližší spolupráci s Franskou říší. Na rozmachu hispánské církve v 7. století sice neměl tak velký podíl, ale jeho důvěra biskupu Leandrovy ze Sevilly a moc kterou mu svěřil také Řehořovi dává určitý podíl na zdejším úspěchu církve. Úspěch na poli africké církve byl sice v daném okamžiku veliký, ale vzhledem k brzké okupaci Arabů, kteří si během 7. století severní Afriku plně podmanili, byly jeho plody zmařeny.

Největších plodů došla Řehořova politika v Británii. Dlouhodobý úspěch jím vyslané anglosaské misie je dobře prokazatelný na samotné tradici, která Řehoři v Anglii připisuje zásadní podíl na christianizaci země. Beda Ctihodný po 130 letech prohlašuje, že Řehoř „vytrhl náš národ ze spárů dávného nepřitele a učinil nás účastníky věčné svobody“.<sup>576</sup> Zajímavý fakt, že hlavní zásluha není připisována misionářům, ale Řehořovy, souvisí s průběhem celého misijního podniku, v němž Řehoř hrál klíčovou roli jako podporovatel a tvůrce církevní organizace na zdejším území.

Existují ale jisté body Řehořovy politiky, o kterých nedokážeme říci jasné stanovisko. Nejsme s to na základě pramenů zjistit, jaký dopad měla jeho vstřícná politika vůči židům. Podobně jsme na tom také ohledně Patrimonia, kde bych byl zdrženlivý v pohledu na Řehoře jako na faktického tvůrce pozdějšího papežského státu. O Patrimonium se staral svědomitě, opíral se o něj, ale nemáme dostatek pramenů k věrohodnému srovnání s jeho předchůdci či nástupci. V neposlední řadě také v otázce rozšíření Řehořových klášterů a Benediktových myšlenek nedokážeme říci rozhodné slovo. Spokojme se tedy jen s určitými náznaky, že Řehoř na tomto poli určité úspěchy zaznamenal.

---

<sup>576</sup> B. C., II., 1.

Řehořovu politiku v jistém ohledu určitě lze považovat za základní kámen pozdější moci papežství. Jeho úspěch v prosazení papežské jurisdikce takřka ve všech místních církvích je podobný moci vrcholně středověkých papežů a dokonce ji v jistém ohledu přesahuje, neboť se týká i Východu.<sup>577</sup> V čem se ale Řehoř zásadně liší od většiny vrcholně středověkých papežů je, že tuto moc nikdy nedává na odiv a naopak s ní pracuje velice diplomaticky. Uplatňuje ji pouze v nutných případech a za pomoci podporovatelů z řad biskupů nebo světské moci. V otázce světské moci zaujímá ovšem Řehoř jiné stanovisko než vrcholně středověcí papežové. Nestaví je proti sobě, ale klade je do vzájemné harmonie a především nestaví hráz mezi nejvyšší světskou a duchovní moc. Císař či král má nejen právo zasahovat do duchovních záležitostí, ale je to dokonce jeho úkolem, stejně tak papež ve vztahu ke světským záležitostem. K nutnému konfliktu, který z takového vztahu může vzejít, v Řehořově případě nedošlo. Důvodem je podle mého názoru jedinečná diplomatická schopnost a osobnostní kvality Řehoře Velikého. Jeho následníci nedokázali nebo nechtěli na Řehořovo pojetí pontifikátu navázat,<sup>578</sup> a tak existuje určitá propast mezi Řehořem a mocí vrcholně středověkých papežů. Řehoř je tak v mnoha ohledech určitým vzorem vrcholně středověkých papežů, ale jednotná linie mezi nimi není.

Osobnost Řehoře Velikého bych zařadil z výše uvedených důvodů spíše k lidem středověkým. Představuje sice určitou spojnici mezi církví antickou a středověkou a navazuje vědomě na tradici církevních otců<sup>579</sup>, ale jeho koncepce církve i politická činnost má blíže k vnímání středověkému. Jeho základní životní postoj, v němž se snaží o spojení mnicha a papeže je antické církvi naprosto cizí.

---

<sup>577</sup> Řehoř se zabýval také záležitostmi náležejícími do jurisdikce jiného patriarchátu. Např. L., III., 38.

<sup>578</sup> I když existují také výjimky, například papež Mikuláš Veliký. Viz Ren., s. 206-212.

<sup>579</sup> Viz Řehořova literární díla.

## 6. Seznam použitých pramenů a literatury

### Prameny:

Anonym, *The Earliest Life of Gregory the Great*, ed. by Colgrave, B., Cambridge 2007

Beda Ctihodný, *Církevní dějiny národa Anglů*, ed. by Kincl, J., Praha 2008

Benedikt z Nursie, *Řehole Benediktova*, ed. by Franecová, A., Praha 1998

Jan Diakon, *Vita sancti Gregorii Magni* in: *Patrologiae cursus completus LXXV.*, ed. by Migne, J.-P., Paris 1862

Kol. au., *Non Angli sed angeli*, ed. by Polehlová, H., Polehla, P., Červený Kostelec 2012

Pavel Diakon, *History of the Langobards*, Philadelphia 1907

Pavel Diakon, *Vita sancti Gregorii Magni* in: *Patrologiae cursus completus LXXV.*, ed. by Migne, J.-P., Paris 1862

Pavel Diakon, *Život svatého Řehoře Velikého*, ed. by Kuffner, K., Praha 1909

Řehoř I., *Commentaire sur Le Cantique des cantiques*, ed. by Bélanger, R., Paris 1984

Řehoř I., *Commentaire sur Le Premier livre des rois*, ed. by Vogué, A., Paris 2004

Řehoř I., *Čtyři knihy rozmluv*, ed. by Kuffner, K., Praha 1923

Řehoř I., *Čtyřicet homilií na evangelia*, ed. by Vodička, T., Olomouc 1946

Řehoř I., *Dialogues*, ed. by Antin, P., De Vogué, A., Lyon 1978-1980

Řehoř I., *Homélie sur Ézéchiél*, ed. by Morel, C., Paris 1990

Řehoř I., *Homélie sur l'Évagile*, ed. by Étaix, R., Paris 2008

Řehoř I., *Kniha o správě pastýřské*, ed. by Kuffner, K., Praha 1909

Řehoř I., *Listy I-IV*, ed. by Czuj, J., Warszawa 1954-5

Řehoř I., *Morales sur Job*, ed. by De Vogué, A., Paris 1989

Řehoř I., *Registre des lettres*, ed. by Minard, P., Paris 1991

Řehoř I., *Regle pastorale*, ed. by Judic, B., Paris 1992

Řehoř I., *Sacramentarium gregorianum I., II.*, ed. by Gamber, K., Regensburg 1966



Řehoř z Tours, O boji králů a údělu spravedlivých, ed. by Kincl, J., Praha 2006

### **Sekundární literatura:**

Aumann, J., Křesťanská spiritualita v katolické tradici, Praha 2000

Barmby, J., Gregory the Great, London 1892

Brown, T. S., Transformation and continuity in Byzantine Italy, society and administration 550-650, in : From Late Antiquity to Early Byzantium, ed. by Vavřínek, V., Praha 1985

Chadwick, H., The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great, Oxford 2001

Collins, R., Evropa raného středověku 300-1000, Praha 2005

Coulombe, C. A., Náměstkové Kristovi, Brno 2004

Denzler, G., Dějiny celibátu, Brno 2000

Drobner, H. R., Patrologie, Praha 2011

Ekert, F., Církev vítězná I., Životy svatých a světic Božích, Praha 1892

Evans, G. R., The Thought of Gregory the Great, Cambridge 1988

Frank, K. S., Dějiny křesťanského mnišství, Praha 2003

Gelmi, J., Papežové, Praha 1994

Goller, W., Cesta Říma k nezávislosti na Byzanci, in : 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999

Gisar, H., San Gregorio Magno, Roma 1904

Jedin, H., Malé dějiny koncilů, Praha 1990

Kadlec, J., Dějiny katolické církve I., II., Olomouc 1993

Kaesler, I., Klášterní mnišství raného středověku, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999

Kol. au., Dějiny Řecka, Praha 2007

Kraft, H., Slovník starokřesťanské literatury, Kostelní Vydří 2005

- Kruger, G., Teologie v raném středověku, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999
- Markus, R. A., Gregory the Great and his World, Cambridge 1997
- Norberg, D. L., Critical and Exegetical Notes on the Letters of St. Gregory the Great, Stockholm 1982
- Peitz, W. M., Das Register Gregors I., Freiburg im Breisgau 1917
- Rendina, C., Příběhy papežů, Praha 2005
- Richards, J., Consul of God: The life and times of Gregory the Great, London 1980
- Schatz, K., Dějiny papežského primátu, Brno 2002
- Stemberger, G., Církevní otcové a židé, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999
- Stemberger, G., Postavení židů ve Franské říši, in: 2000 let křesťanství, ed. by Stemberger, G., Kostelní Vydří 1999
- Stewart, C., Modlitba a komunita, benediktinská tradice, Kostelní Vydří 2004
- Stratman, F. M., Die Heiligen und der Staat 4, Frankfurt am Main 1952
- Straw, C., Gregory the Great: Perfection in Imperfection, London 1988